Slavoj Žižek



Como un ladrón en pleno día

El Poder en la Era de la Poshumanidad



Índice

¡*A Jela, con a...*!

INTRODUCCIÓN: PRIMERO LAS MALAS NOTICIAS Y, LUEGO, LAS BUENAS... QUE PODRÍAN SER INCLUSO PEORES

La verdadera vida,[1] de Alain Badiou, se abre con la provocativa afirmación de que, de Sócrates en adelante, la función de la filosofía consiste en corromper a la juventud, en alienarla (o mejor dicho, en «extrañarla» en el sentido del *verfremden* de Brecht) del orden ideológico-político imperante, a fin de sembrar dudas radicales y permitirle pensar de manera autónoma. Los jóvenes se someten al proceso educativo con la finalidad de quedar integrados en el orden social hegemónico, motivo por el cual la educación juega un papel fundamental en la reproducción de la ideología dominante. No es de extrañar que Sócrates, el «primer filósofo», fuera también su primera víctima y tuviera que ingerir veneno de su propia mano por orden del tribunal democrático de Atenas. ¿Y acaso esta incitación a pensar no es sinónimo del mal, entendiendo por mal la alteración del modo de vida establecido? Todos los filósofos han incitado a pensar: Platón sometió las viejas ideas y mitos a un implacable examen racional; Descartes socavó el universo armónico medieval; Spinoza acabó excomulgado; Hegel desató el poder destructor de la negatividad; Nietzsche desmitificó la mismísima base de nuestra moralidad, y, aun cuando a veces parezcan filósofos casi estatales, el poder nunca acabó de sentirse a gusto con ellos. Deberíamos considerar también sus contrapartidas, los filósofos «normalizadores» que intentaron recuperar el equilibrio perdido y reconciliar la filosofía con el orden establecido: Aristóteles en relación con Platón, Tomás de Aquino después del efervescente cristianismo primitivo, la teología racional posleibniziana con respecto del cartesianismo, el neokantismo en relación con el caos poshegeliano...

¿No podríamos considerar la pareja que forman Jürgen Habermas

y Peter Sloterdijk la última encarnación de esta tensión entre incitación a pensar y normalización, como puede verse en la reacción de ambos hacia el demoledor impacto de las ciencias modernas, sobre todo las neurociencias y la biogenética? El avance de la ciencia actual destruye los presupuestos básicos de nuestra idea cotidiana de la realidad.

Hacia este importante progreso se adoptan cuatro actitudes principales. La primera consiste simplemente en insistir en un naturalismo radical; por ejemplo, reivindicar heroicamente la lógica del científico «desencanto con la realidad», cueste lo que cueste, aunque las mismas coordenadas fundamentales de nuestro horizonte de experiencias significativas queden hechas añicos. (En la neurociencia, Patricia y Paul Churchland optan por esta actitud de una manera absolutamente radical.) La segunda consiste en un intento desesperado de moverse debajo o más allá del enfoque científico para alcanzar una lectura del mundo supuestamente más original (aquí los principales candidatos son la religión y otros tipos de espiritualidad), tal como, en última instancia, hace Heidegger. El tercer y más desesperado enfoque consiste en forjar una especie de «síntesis» New Age entre la Verdad científica y el mundo premoderno del Sentido: lo que se afirma es que los nuevos resultados científicos (la física cuántica, por ejemplo) nos obligan a abandonar el materialismo y apuntan hacia una especie de nueva espiritualidad (gnóstica u oriental). Veamos una versión habitual de esta idea:

> El suceso central del siglo XX es la abolición de la materia. En la tecnología, la economía y la política de las naciones, la riqueza en forma de recursos físicos va declinando en valor e importancia. Por todas partes vemos en ascenso el poder de la mente sobre la fuerza bruta de las cosas.[2]

Esta argumentación representa la peor cara de la ideología. La reinscripción de la problemática científica propiamente dicha (el papel de las ondas y las oscilaciones en la física cuántica, por ejemplo) dentro del campo ideológico de «la mente contra la fuerza bruta» oculta el resultado realmente paradójico de la famosa

«desaparición de la materia» en la física moderna: cómo los mismísimos procesos «inmateriales» pierden su carácter espiritual y se convierten en un tema legítimo de las ciencias naturales.

Ninguna de estas tres opciones es adecuada para el poder, que básicamente quiere estar en misa y repicando: necesita la ciencia como fundamento de la productividad económica, pero al mismo tiempo no desea que esta influya en las bases éticopolíticas de la sociedad. Y así llegamos a la cuarta opción: una filosofía estatal neokantiana cuyo caso ejemplar hoy en día es Habermas (aunque hay otros, como Luc Ferry en Francia). Resulta un espectáculo bastante triste ver a Habermas intentando controlar los explosivos resultados de la biogenética y limitar sus consecuencias filosóficas: todo ello delata el miedo a que algo ocurra, a que surja una nueva dimensión de lo «humano», a que la vieja imagen de la dignidad y la autonomía humanas salga indemne del proceso. Es un caso en el que la reacción exagerada resulta habitual, como la ridícula respuesta al discurso de Sloterdijk en el castillo de Elmau sobre biogenética y Heidegger,[3] en el que distinguimos ecos de la eugenesia nazi en la propuesta (bastante razonable) de que la biogenética nos obliga a formular nuevas reglas éticas. El progreso tecno-científico se percibe como una tentación que puede conducirnos a «ir demasiado lejos», a entrar en el territorio prohibido de las manipulaciones biogenéticas, etc., poniendo así en peligro la mismísima esencia de nuestra humanidad.

La última «crisis» ética a propósito de la biogenética crea de hecho la necesidad de lo que podríamos denominar de manera plenamente justificada una «filosofía estatal»: una filosofía que, por una parte, promovería la investigación científica y el progreso técnico y, por otra, limitaría todo su impacto sociosimbólico, es decir, impediría que supusiera una amenaza a la constelación existente teológico-ética. No es de extrañar que quienes más se acercan a satisfacer estas exigencias sean neokantianos: el propio Kant se centra en el problema de cómo garantizar, sin perder de vista la ciencia newtoniana, que la responsabilidad ética quede exenta del alcance de la ciencia; tal como él mismo lo expresó, limitó el alcance del saber para crear un espacio para la fe y la moralidad. ¿Acaso los

filósofos estatales de hoy en día no se enfrentan a la misma tarea? ¿Acaso sus esfuerzos no se centran en cómo, a través de las diferentes versiones de la reflexión trascendente, limitar la ciencia a su horizonte predestinado de sentido y denunciar como «ilegítimas» sus consecuencias en la esfera ético-religiosa? En este sentido, Habermas es el filósofo definitivo de la (re)normalización, pues se esfuerza de manera desesperada en impedir el hundimiento de nuestro orden ético-político establecido:

> ¿Podría ocurrir que el corpus de Jürgen Habermas sea algún día el primero en el que no se encuentre ninguna incitación a pensar? Heidegger, Wittgenstein, Adorno, Sartre, Arendt, Derrida, Nancy, Badiou, incluso Gadamer, en todas partes uno tropieza con disonancias. La normalización se consolida. La filosofía del futuro es la integración por fin consumada.[4]

La aversión que siente Habermas por Sloterdijk queda aquí perfectamente clara: Sloterdijk es el «incitador a pensar» por antonomasia, aquel que no teme «pensar peligrosamente» ni cuestionarse los supuestos de la libertad y la dignidad humanas, de nuestro Estado de bienestar liberal, etc. No debería asustarnos calificar de «malvada» esta orientación, si entendemos el «mal» en el sentido elemental explicado por Heidegger: «El mal y, por tanto, lo más peligroso es el propio pensamiento, en la medida en que tiene que pensar contra sí mismo y, no obstante, rara vez puede hacerlo así.»[5] Deberíamos obligar a Heidegger a dar un paso más: no es solo que el pensamiento sea algo malvado en la medida en que no consigue pensar contra sí mismo, contra la manera acostumbrada de pensar; el pensamiento, en la medida en que su potencial más recóndito consiste en pensar libremente y «contra sí mismo», es lo que, desde el punto de vista del pensamiento convencional, no puede sino aparecer como «malvado». Resulta fundamental tanto persistir en esta ambigüedad como también resistir la tentación de encontrar una salida fácil definiendo algún tipo de «medida adecuada» entre los dos extremos de la normalización y el abismo de la libertad.

¿Significa esto que lo único que hemos de hacer es escoger un

bando en esta disyuntiva: «corromper a la juventud» o garantizar una estabilidad primordial? El problema es que hoy en día la simple oposición se complica: nuestra realidad global-capitalista, impregnada como está de las ciencias, ya nos «incita a pensar», pues desafía nuestros supuestos más íntimos de una manera mucho más violenta que especulaciones filosóficas más descabelladas, con lo que la tarea del filósofo ya no es socavar el edificio simbólico jerárquico que sustenta la estabilidad social, sino –regresando a Badiou– conseguir que los jóvenes perciban los peligros del creciente orden nihilista que se presenta como el dominio de las nuevas libertades. Vivimos una época extraordinaria en la que no existe ninguna tradición en la que podamos basar nuestra identidad, ningún marco de universo significativo que nos permita llevar una vida que vaya más allá de la reproducción hedonista. El nihilismo actual –el reino del oportunismo cínico acompañado de una permanente ansiedad– se legitima como la liberación de las viejas represiones: disponemos de libertad para reinventar constantemente nuestra identidad sexual, para cambiar no solo de trabajo o de trayectoria profesional, sino incluso nuestros rasgos subjetivos más íntimos, como nuestra orientación sexual. Sin embargo, el alcance de estas libertades queda estrictamente prescrito tanto por las coordinadas del sistema existente como por la manera en que funciona de hecho la libertad consumista: la posibilidad de escoger y consumir se convierte de manera imperceptible en una *obligación* de elegir del superego. La dimensión nihilista de este espacio de libertades solo puede funcionar de una manera permanentemente acelerada: en cuanto frena, somos conscientes de la falta de sentido de todo el movimiento. Este Nuevo Desorden Mundial, esta civilización sin mundo que emerge gradualmente, afecta de manera evidente a los jóvenes, que oscilan entre la intensidad de vivir plenamente (el goce sexual, las drogas, el alcohol, incluso la violencia) y el ansia de triunfar (estudiar, tener una carrera profesional, ganar dinero... dentro del orden capitalista existente). La transgresión permanente se convierte así en la norma. Consideremos la encrucijada de la sexualidad o del arte actuales: ¿hay algo más aburrido, oportunista

o estéril que sucumbir a la orden del superego de inventar constantemente nuevas transgresiones y provocaciones artísticas (la performance del artista masturbándose en escena o cortándose de manera masoquista, el escultor que exhibe cadáveres de animales en descomposición o excrementos humanos) o el mandato paralelo a entregarse a formas de sexualidad cada vez más «atrevidas»?

La única alternativa radical a esta locura parece ser la locura aún peor del fundamentalismo religioso, un repliegue violento a algún tipo de tradición artificialmente resucitada. La suprema ironía es que un retorno brutal a cualquier ortodoxia religiosa (inventada, naturalmente) se presenta como la «incitación a pensar» definitiva: ¿acaso no son los jóvenes terroristas suicidas la forma más radical de juventud corrupta? La gran tarea del pensamiento actual consiste en discernir los contornos precisos de esta encrucijada y encontrar una salida. Un suceso reciente ilustra a la perfección la coincidencia paradójica de opuestos que subyace al paso que va de la fidelidad a la tradición a una «incitación a pensar» transgresora. En un hotel de Skopie, Macedonia, en el que me alojé hace poco, mi compañera preguntó si podía fumar en la habitación y la respuesta que obtuvo del recepcionista fue impagable: «Claro que no, está prohibido por la ley. Pero en la habitación tiene ceniceros, de manera que no hay problema.» La contradicción entre prohibición y permiso se asumía de manera tan descarada que quedaba anulada, se trataba como si no existiera; el mensaje era el siguiente: «Está prohibido y así es como tienes que hacerlo.» Este incidente nos ofrece probablemente la mejor metáfora de la delicada situación ideológica en la que nos encontramos.

¿Cómo hemos llegado a este punto? Una de las mayores aportaciones de la cultura estadounidense al pensamiento dialéctico es la serie de vulgares chistes de médicos del tipo «Primero la mala noticia y, luego, la buena» como este: «La mala noticia es que padece usted cáncer terminal y morirá en un mes. La buena es que también hemos descubierto que sufre un alzhéimer avanzado, de manera que cuando llegue a casa ya habrá olvidado la mala noticia.» Quizá deberíamos recordar la política radical de manera

parecida. Después de tantas «malas noticias», de ver tantas esperanzas brutalmente aplastadas en el espacio de la acción radical –que, por un extremo, tendría a Maduro en Venezuela y, por el otro, a Tsipras en Grecia–, es fácil sucumbir a la tentación de afirmar que dicha acción no ha tenido nunca ninguna oportunidad de triunfar, que estaba condenada desde el principio, que la esperanza de un cambio real y eficaz a mejor era una mera ilusión. Lo que no deberíamos hacer es buscar «buenas noticias» alternativas, sino distinguir entre las buenas y las malas noticias, cambiar nuestro punto de vista y verlo de una manera nueva. Tomemos la perspectiva de la automatización de la producción, que –o eso teme la gente– disminuirá de manera drástica la demanda de trabajadores y hará que se dispare el desempleo. ¿Por qué hay que temer esta perspectiva? ¿Acaso no abre la posibilidad de una nueva sociedad en la que todos tendremos que trabajar mucho menos? ¿En qué tipo de sociedad vivimos en que las buenas noticias se convierten automáticamente en malas? Consideremos otro ejemplo de buenas/malas noticias: la lección básica de la reciente relación pública de los así llamados Papeles del Paraíso, ¿no revela el hecho de que los ultrarricos viven en zonas especiales en las que no imperan las leyes habituales?

Están surgiendo nuevas zonas de actividad emancipadora, como las de las ciudades en las que el alcalde o el ayuntamiento imponen programas progresistas que se oponen a las normas estatales o federales. Abundan los ejemplos, desde ciudades individuales (Barcelona, Newark, Nueva York, incluso) hasta una red de ciudades: hace poco, muchas autoridades locales de Estados Unidos decidieron seguir respetando los compromisos para combatir las amenazas ecológicas que quedaron cancelados por la administración Trump. Lo importante aquí es que las autoridades locales demostraron ser más sensibles a los temas globales que las autoridades estatales superiores. Por ello, no deberíamos reducir este nuevo fenómeno a una lucha de las comunidades locales contra las regulaciones estatales: las autoridades administrativas locales se interesan por temas que son a la vez locales y globales, cosa que presiona al Estado en dos direcciones. Por ejemplo, la

alcaldesa de Barcelona insiste en abrir la ciudad a los refugiados, mientras que se opone a la excesiva invasión de turistas que sufre la ciudad.

Otro paso emancipador es el hecho de que las mujeres se manifiesten masivamente contra la violencia sexual masculina. La cobertura mediática de estos fenómenos no debería distraernos de lo que ocurre en realidad: ni más ni menos que un cambio que está marcando época, un gran despertar, un nuevo capítulo en la historia de la igualdad. Durante miles de años, las relaciones entre los sexos estuvieron reguladas y fueron inamovibles; ahora, todo esto se cuestiona y se socava. Y ahora los manifestantes ya no son una minoría LGTB+, sino una mayoría: las mujeres. Lo que vemos ahora es algo de lo que siempre hemos sido conscientes, pero que no hemos sido capaces (no hemos estado dispuestos ni preparados) de abordar abiertamente: los cientos de maneras en que la mujer es explotada sexualmente. Ahora las mujeres nos hacen ver el oscuro envés de nuestras proclamas oficiales de igualdad y respeto y, entre otras cosas, descubrimos lo hipócrita y tendenciosa que ha sido nuestra crítica tan en boga a la opresión de la mujer en los países musulmanes: debemos enfrentarnos a la realidad de nuestras propias formas de opresión y explotación.

Al igual que en cualquier agitación revolucionaria, habrá numerosos «injusticias», ironías, etc. (Por ejemplo, dudo que las actuaciones del cómico estadounidense Louis C.K., por deplorables y groseras que sean, se puedan situar al mismo nivel que la violencia sexual directa.) Pero de nuevo, nada de todo esto debería distraernos, sino que más bien deberíamos centrarnos en el problema que nos concierne. Aunque algunos países ya experimentan una nueva cultura sexual pospatriarcal (fijémonos en Islandia, donde dos tercios de los niños nacen fuera del vínculo matrimonial y donde las mujeres ocupan más puestos que los hombres en las instituciones públicas), una de las tareas más urgentes consiste en explorar qué ganamos y qué perdemos en la alteración de los procedimientos de cortejo tradicional. Tendrán que establecerse nuevas normas a fin de evitar una cultura estéril de miedo e incertidumbre; además, naturalmente, debemos

asegurarnos de que este despertar no se convierta en un caso más en el que la legitimación política se basa en la condición de víctima del sujeto.

¿No es la característica básica de la subjetividad actual la extraña combinación del sujeto libre que se ve como responsable en última instancia de su destino, y el sujeto que fundamenta la autoridad de su discurso en su condición de víctima de unas circunstancias que escapan a su control? Cualquier contacto con otro ser humano se experimenta como una posible amenaza: si el otro fuma o si me lanza una mirada de deseo, ya me está agrediendo. Esta lógica de la victimización es hoy universal y va más allá de los casos habituales de acoso racial o sexual: recordemos, por ejemplo, la creciente industria económica del pago de indemnizaciones, desde el acuerdo de las tabacaleras en Estados Unidos y las reclamaciones económicas de las víctimas del Holocausto y de todos aquellos que sufrieron trabajos forzados en la Alemania nazi a la idea de que Estados Unidos debería pagar a los afroamericanos cientos de miles de millones de dólares por todo aquello a lo que no han podido acceder por culpa de la esclavitud. La idea de que el sujeto es una víctima irresponsable obedece a una perspectiva narcisista en la que cada encuentro con el Otro parece una posible amenaza al precario equilibrio imaginario del sujeto; como tal, no es lo opuesto al sujeto libre de la sociedad liberal, sino más bien su complemento inherente. En la forma predominante de la individualidad actual, la afirmación egocéntrica del sujeto psicológico se solapa de manera paradójica con la percepción de uno mismo como víctima de las circunstancias.

Regresando al cenicero: el peligro es que, de manera análoga, en el despertar que tiene lugar ahora, la ideología de la libertad personal pueda fusionarse de manera silenciosa con la lógica del victimismo (con lo que la libertad se vería reducida a la libertad de poner de manifiesto la propia condición de víctima). Una politización radical emancipadora del despertar será entonces superflua y la lucha de las mujeres acabará siendo una más de una serie de protestas: contra el capitalismo global, las amenazas ecológicas, el racismo, por una democracia diferente, etc.

¿Cómo podrá darse entonces una transformación social radical? Desde luego, no como una victoria triunfal, ni siquiera en esas catástrofes que se debaten y se predicen ampliamente en los medios, sino «como un ladrón en la noche»: «Vosotros mismos sabéis perfectamente que el Día del Señor ha de venir como un ladrón en la noche. Cuando digan: “Paz y seguridad”, entonces mismo, de repente, vendrá sobre ellos la ruina, como los dolores de parto a la que está encinta; y no escaparán» (Primera epístola de San Pablo a los Tesalonicenses, 5:2-3). Pero ¿no está ocurriendo ya en nuestra sociedad, obsesionada como está con la «paz y la seguridad»? Si lo analizamos con más detenimiento, sin embargo, vemos que el cambio ya está ocurriendo a plena luz del día: el capitalismo se desintegra abiertamente y se transforma en otra cosa. No percibimos esta transformación porque estamos profundamente inmersos en la ideología.

Lo mismo se puede decir del tratamiento psicoanalítico, en el que la resolución también llega «como un ladrón en pleno día», como una consecuencia inesperada, nunca como la consecución de una meta planteada de antemano. Por eso, la práctica psicoanalítica es algo solo posible a causa de su propia imposibilidad: una afirmación que muchos tacharían al instante de típica muestra de la jerga posmoderna. Sin embargo, ¿no apuntaba el propio Freud en esta dirección cuando escribió que las condiciones ideales para el tratamiento psicoanalítico eran aquellas en las que el psicoanálisis ya no era necesario? Esta es la razón por la que Freud incluyó la práctica del psicoanálisis entre las profesiones imposibles. En cuanto empieza el tratamiento psicoanalítico, el paciente se resiste a él (entre otras cosas) haciendo uso de la transferencia y, gracias al análisis de transferencias y otras formas de resistencia, avanza el mismo. No puede existir un tratamiento directo, «fluido»: en el tratamiento, en cuanto intentamos sortear estos obstáculos, tropezamos con obstáculos de inmediato.

Y volviendo a la política: ¿no se puede decir exactamente lo mismo de cada revolución y cada proceso de emancipación radical? La revoluciones solo son posibles en el contexto de su propia imposibilidad: el orden global-capitalista existente puede

contrarrestar de inmediato todos los intentos de subvertirlo y la lucha anticapitalista solo puede ser eficaz si se enfrenta a estas contramedidas, si convierte en arma los mismísimos instrumentos de su derrota. No tiene sentido esperar el momento justo cuando podría darse un cambio paulatino; este momento nunca llegará, la historia nunca nos proporcionará esa oportunidad. Hay que arriesgarse e intervenir, aun cuando conseguir nuestra meta parezca (y en cierto sentido sea) imposible: solo actuando así se puede transformar la situación de manera que lo imposible se vuelva posible, de un modo siempre impredecible.

Aunque podría dar la impresión de que estamos irremediablemente a merced de la manipulación de los medios,[6] a veces ocurren milagros y de repente el falso universo de la manipulación puede desmoronarse y desaparecer por sí solo. En la campaña que precedió a las elecciones generales del Reino Unido de 2017, Jeremy Corbyn fue el objetivo de una bien planeada campaña de difamación por parte de los medios conservadores, que lo presentaron como una persona indecisa, incompetente, indigna de ser elegida, etc. ¿Cómo salió tan bien parado de ello? No basta con decir que supo resistir las calumnias con su exhibición de sencilla honestidad, decencia e interés por las preocupaciones de la gente corriente. Salió bien de todo ello precisamente por el intento de difamarlo: sin esa campaña, probablemente habría seguido siendo un líder aburrido, sin carisma y sin unas ideas claras, un representante más del viejo Partido Laborista. Gracias a la reacción a esa implacable campaña en su contra, lo convencional del personaje acabó siendo una cualidad positiva, algo que atrajo a los votantes disgustados por los vulgares ataques que le dedicaban, y ese cambio fue impredecible: no había manera de determinar de antemano qué resultados tendría la campaña negativa. Y esta incertidumbre es un rostro de la determinación simbólica que no puede explicarse en términos de un simple determinismo lineal: no es una cuestión de datos insuficientes, de que un argumento sea más convincente que otro, sino de cómo los mismos argumentos pueden ir *a favor* o *en contra.* El rasgo de un carácter –la acentuada y convencional decencia de Corbyn– podía ser un argumento a su

favor (pues los votantes estaban hartos del bombardeo mediático conservador) o un argumento en su contra (para aquellos votantes que creen que un líder debe ser fuerte y carismático). El añadido *je ne sais quoi* que decide qué acontecimientos tendrán lugar es lo que escapa de la propaganda bien planificada.

Aquellos que siguen las oscuras especulaciones cosmológicoespirituales estarán familiarizados con una idea popular: cuando tres astros (generalmente la Tierra, su luna y el Sol) se encuentran en el mismo eje, tiene lugar algún suceso catastrófico; todo el orden del universo se desbarata momentáneamente y tiene que recuperar su equilibrio (tal como supuestamente tenía que ocurrir en 2012). ¿No se podría decir algo parecido del año 2017, en el que coincidieron tres aniversarios: no solo celebramos el centenario de la Revolución de Octubre, sino también el centésimo quincuagésimo aniversario de la primera edición de *El capital* de Marx (1867) y el quincuagésimo aniversario de la así llamada Comuna de Shanghái, cuando, durante la Revolución Cultural, los vecinos de Shanghái decidieron seguir de manera literal la llamada de Mao y tomar directamente el poder, derrocando el gobierno del Partido Comunista, motivo por el cual Mao rápidamente decidió restaurar el orden enviando al ejército para aplastar la Comuna. ¿Acaso estos tres sucesos no marcan las tres fases del movimiento comunista? *El capital* de Marx esbozó los fundamentos teóricos de la revolución comunista; durante la Revolución de Octubre se consiguió derrocar por primera vez un Estado burgués y construir un nuevo orden económico-social y, finalmente, la Comuna de Shanghái representa el intento más radical de llevar a la práctica el aspecto más atrevido de la teoría comunista: la abolición del poder estatal y la imposición del poder directo del pueblo, organizado como una red de comunas locales.

La lección que hemos de aprender en este caso es que, cuando consideramos el centenario de la Revolución de Octubre –el primer caso de un «territorio liberado» que queda fuera del capitalismo, de una toma de poder y de una ruptura de la cadena de Estados capitalistas–, siempre deberíamos considerarlo el estado intermedio

(mediador) entre los extremos: la estructura antinómica de la sociedad capitalista (tal como se analiza en *El capital)*, de la que surgió el movimiento comunista, y las no menos antinómicas *péripéties* del poder del Estado comunista, que culminaron en el callejón sin salida de la Revolución Cultural china. El nuevo poder, después de la victoria, se enfrenta a la inmensa tarea de organizar la nueva sociedad. Recordemos el diálogo entre Lenin y Trotski en la víspera de la Revolución de Octubre. Lenin dijo: «¿Qué ocurrirá si fracasamos?» A lo que Trotski replicó: «¿Qué ocurrirá si triunfamos?»

Hoy en día, todavía estamos atascados en esta pregunta. Este libro lo aborda en tres trágicos actos, añadiendo un cuarto, una especie de añadido cómico. La premisa del libro es que en la actualidad, más que nunca, deberíamos atenernos a la idea marxista básica: el comunismo no es una idea, un orden normativo, una especie de «axioma» ético-político, sino algo que surge como reacción a un proceso histórico en curso y a sus encrucijadas. En 1985, Félix Guattari y Toni Negri publicaron un breve libro titulado en francés *Les nouveaux espaces de liberté*, cuyo título se transformó en la traducción inglesa en *Communists Like Us* (Los Ángeles, Semiotexte, 1990).[7] De manera fortuita, este título apunta a la inminente formación de una clase media alta en la idea comunista, que tuvo un modesto rendimiento como eslogan para algunos académicos prósperos que no tenían ninguna relación con los pobres explotados de verdad. Los nuevos comunistas son «como nosotros»: izquierdistas culturales académicos corrientes y molientes; no se da ninguna transformación radical subjetiva. El «comunismo» se convierte en una isla a la que uno se «retira», un perfecto ejemplo de lo que se podría denominar «oportunismo con principios», es decir, seguir fiel a ideas «radicales» abstractas como método para permanecer «puro», evitando «compromisos», porque uno también evita cualquier compromiso en la política real.

De manera que cuando hablamos de la permanente relevancia (o irrelevancia, si a eso vamos) de la idea del comunismo, no deberíamos pensar en una idea reguladora en el sentido kantiano, sino en el estricto sentido hegeliano, pues, para Hegel, la «idea» es

un concepto que no es una mera Obligación *(Sollen)*, sino que también contiene la capacidad de su realización. La cuestión de la construcción de la idea del comunismo consiste, por tanto, en distinguir cuál de nuestras tendencias existentes apunta hacia él, pues, de lo contrario, no vale la pena perder el tiempo con esta idea.

1. EL ESTADO DE LAS COSAS

EL MUNDO AL REVÉS DEL CAPITALISMO GLOBAL

Para cambiar realmente las cosas, deberíamos aceptar que, en realidad, nada puede cambiar dentro del sistema existente. Jean-Luc Godard expresó el lema: *«Ne change rien pour que tout soit différent»* («No cambiar nada para que todo sea diferente»), una inversión de «Algo debe cambiar para que todo siga igual». En nuestra dinámica consumista del capitalismo tardío se nos bombardea todo el tiempo con nuevos productos, pero este cambio constante se vuelve cada vez más monótono. Cuando solo la constante autorrevolución puede mantener el sistema, aquellos que se niegan a cambiar nada son los auténticos agentes del cambio: un cambio del mismísimo principio del cambio.

O, por decirlo de otra manera, el verdadero cambio no consiste tan solo en derrocar en el viejo orden, sino, por encima de todo, en establecer un nuevo orden. En una ocasión Louis Althusser improvisó una tipología de los líderes revolucionarios digna de la clasificación que hizo Kierkegaard de los seres humanos en funcionarios, criadas y deshollinadores: los que citan refranes, los que no citan refranes y aquellos que se los inventan. Los primeros son unos bribones (es lo que Althusser pensaba de Stalin), los segundos son grandes revolucionarios condenados al fracaso (Robespierre) y solo los terceros comprenden la verdadera naturaleza de una revolución y triunfan (Lenin, Mao). Esta tríada deja constancia de tres maneras distintas de relacionarse con el gran Otro (la sustancia simbólica, el dominio de las costumbres no escritas y la sabiduría que mejor se expresa en la estupidez de los refranes). Los bribones simplemente reinscriben la revolución en la tradición ideológica de su país (para Stalin, la Unión Soviética era la última fase del desarrollo progresivo de Rusia). Los revolucionarios radicales como Robespierre fracasan porque solo representan una

ruptura con el pasado que no consigue imponer una nueva colección de costumbres (recordemos el absoluto fracaso de Robespierre a la hora de reemplazar la religión con un nuevo culto al Ser Supremo). Líderes como Lenin y Mao triunfaron (al menos durante un tiempo) porque inventaron nuevos refranes, lo que significa que impusieron nuevas costumbres que regulaban la vida cotidiana. Una de las mejores frases de Samuel Goldwyn la escribió cuando, tras ser informado de que los críticos a veces se quejaban de que en sus películas había un exceso de viejos clichés, anotó en un memorándum que mandó a su departamento de guionistas: «¡Necesitamos más clichés nuevos!» Tenía razón, y esa es la tarea más difícil de una revolución: crear «nuevos clichés» para la vida cotidiana habitual.

Ahora deberíamos dar un paso más. La tarea de la izquierda no consiste solo en proponer un nuevo orden, sino también en cambiar la perspectiva de lo que parece posible. La paradoja de nuestra compleja situación es, por tanto, que mientras la resistencia al capitalismo global al parecer fracasa una y otra vez a la hora de detener su avance, tampoco consigue reconocer las numerosas tendencias que señalan claramente la progresiva desintegración del capitalismo. Es como si las dos tendencias (la resistencia y la autodesintegración) se movieran a distintos niveles y nunca se encontraran, de manera que nos encontramos a la vez con fútiles protestas y con una decadencia inmanente, y no hay modo de juntar ambas en un intento coordinado de emancipar al mundo del capitalismo. ¿Cómo hemos llegado a esto? Mientras que casi toda la izquierda intenta desesperadamente proteger los derechos de los trabajadores contra el azote del capitalismo global, son casi exclusivamente los propios capitalistas progresistas (desde Elon Musk a Mark Zuckerberg) los que hablan del poscapitalismo, como si el mismísimo concepto del paso del capitalismo tal como lo conocemos a un nuevo orden poscapitalista se lo hubiera apropiado el propio capitalismo.

En una entrevista para *The Atlantic* que le hicieron en noviembre de 2017, Bill Gates afirmó que el capitalismo no está funcionando y que el socialismo es nuestra única esperanza para salvar el planeta.

Su razonamiento se basa en un simple cálculo ecológico: hay que reducir drásticamente la utilización de combustibles fósiles para evitar una catástrofe global y, como el sector privado es demasiado egoísta para producir alternativas limpias y económicas, la humanidad tiene que actuar fuera de las fuerzas del mercado. El propio Gates anunció su intención de gastar dos mil millones de dólares de su propio dinero en energía verde, aunque no vaya a ganar dinero con ello, e invitó a sus colegas multimillonarios a que lo ayudaran a convertir Estados Unidos en un país libre de combustibles fósiles para el año 2050 con una muestra parecida de filantropía.[1] Desde la oposición de la izquierda ortodoxa, resulta fácil burlarse de la candidez de la propuesta de Gates. Puede que esos reproches sean acertados, pero suscitan la siguiente pregunta: ¿tiene la izquierda alguna propuesta realista? En los debates públicos, las palabras son importantes: aun cuando Gates no estuviera hablando del «verdadero socialismo», sí estaba hablando de los fatídicos límites del capitalismo; y pregunto de nuevo: ¿nuestros autoproclamados socialistas actuales tienen alguna idea seria de lo que debería ser ahora el socialismo?

El habitual reproche izquierdista radical a la izquierda que ha estado en el poder es que, en lugar de socializar de manera eficaz la producción y desplegar una democracia auténtica, no ha sabido salir de los límites de las políticas izquierdistas convencionales (nacionalizar los medios de producción o tolerar el capitalismo de una manera socialdemócrata, imponer una dictadura autoritaria o seguir el juego de la democracia parlamentaria). Quizá haya llegado el momento de formular una pregunta brutal: muy bien, pero ¿qué se podría o qué se debería haber hecho? ¿Qué aspecto habría tenido en la práctica un modelo auténtico de democracia socialista? ¿No es este Santo Grial –un poder revolucionario que evita todas las trampas (el estalinismo, la socialdemocracia) y desarrolla una auténtica democracia popular en términos sociales y económicos– una entidad puramente imaginaria, algo que por definición no se puede llenar de auténtico contenido?

Hugo Chávez, presidente de Venezuela entre 1999 y 2013, no era tan solo un populista que iba por ahí lanzando dinero. En gran

medida ignorados por la prensa internacional, encontramos unos esfuerzos complejos y a menudo inconsistentes para superar la economía capitalista experimentando con nuevas maneras de organizar la producción, maneras que pretenden ir más allá de las alternativas de la propiedad privada o estatal: cooperativas agrícolas y obreras, participación de los trabajadores, control y organización de la producción, distintas formas híbridas entre la propiedad privada y el control y la organización social, etc. Las fábricas que los propietarios no utilizaban se podrían entregar a los trabajadores para que estos las dirigieran, por ejemplo. Fue un camino con muchos fallos y aciertos: por ejemplo, después de varios intentos, se abandonó el plan de entregar las fábricas nacionalizadas a los trabajadores, repartiendo las acciones entre ellos. Aunque constituyeron verdaderos esfuerzos por integrar las iniciativas populares con las propuestas estatales, no se nos deben pasar por alto los muchos fallos e ineficacias económicas, ni la corrupción generalizada que tuvo lugar. Es la historia de siempre: después de medio año de trabajo entusiasta, todo se va a la porra. En los primeros años del chavismo, sin duda presenciamos una amplia movilización popular. No obstante, sigue vigente la gran pregunta: ¿cómo afecta al funcionamiento del gobierno el hecho de basarse en una autogestión popular? ¿Podemos imaginar hoy en día un auténtico poder comunista? Lo que se da, en cambio, es el desastre (Venezuela), la capitulación (Grecia) o un pleno retorno al capitalismo (China, Vietnam).

En China, la teoría social marxista oficial intenta ofrecer una imagen del mundo actual que, por expresarlo de manera sencilla, sigue siendo básicamente la de la Guerra Fría: la lucha a nivel mundial entre el capitalismo y el socialismo no ha remitido, el fiasco de 1990 no fue más que un revés temporal, de manera que las grandes potencias de hoy en día ya no son Estados Unidos y la Unión Soviética, sino Estados Unidos y China, que continúa siendo un país socialista. La eclosión del capitalismo en China se considera un caso monumental de lo que al principio de la Unión Soviética se denominó la Nueva Política Económica, de manera que lo que tenemos en China es un nuevo «socialismo con características

chinas», pero que sigue siendo socialismo: el Partido Comunista sigue en el poder y controla y dirige con mano férrea las fuerzas del mercado. Desde este punto de vista, el éxito económico de China en las últimas décadas se interpreta como una prueba no del potencial productivo del capitalismo, sino de la superioridad del socialismo sobre el capitalismo. Para sostener este punto de vista, que también incluye Vietnam, Venezuela, Cuba e incluso Rusia como países socialistas, hay que darle al socialismo un poderoso giro socialmente conservador. No es esta la única razón por la que la rehabilitación del socialismo es abiertamente no marxista e ignora completamente el punto básico marxista de que el capitalismo se define por las relaciones de producción capitalistas, no por el tipo de poder estatal.[2]

Todos aquellos que han depositado alguna ilusión en Putin deberían observar el hecho de que ha convertido en filósofo oficial a un tal Ivan Ilyin, un teólogo político ruso que, tras ser expulsado de la Unión Soviética a principios de la década de 1920 en el famoso «barco de los filósofos», defendía, en contra del bolchevismo y el liberalismo occidental, su propia versión del fascismo ruso: el Estado como una comunidad orgánica liderada por un monarca paternal. No obstante, hay que admitir que esta postura china al menos tiene parte de verdad: incluso en el capitalismo más salvaje, importa quién controla el aparato estatal. El marxismo clásico y la ideología del neoliberalismo tienden a reducir el Estado a un mecanismo secundario que obedece a las necesidades de la reproducción del capital; ambos, por tanto, subestiman el papel activo desempeñado por los aparatos estatales en los procesos económicos. Hoy en día no deberíamos fetichizar el capitalismo como el Lobo Feroz que controla los Estados: los aparatos estatales están activos en el mismísimo núcleo de los procesos económicos y su actividad va mucho más allá de simplemente garantizar las condiciones legales y otras (educativas, ecológicas) de la reproducción del capital. De muchas maneras distintas, el Estado está activo como agente económico directo (ayuda a los bancos que quiebran, apoya algunas industrias escogidas, encarga material de defensa y equipamientos diversos): a día de hoy, en Estados Unidos, el Estado hace de

mediador en alrededor de un cincuenta por ciento de la producción (mientras que hace un siglo, el porcentaje era entre un cinco y un diez). Los marxistas deberían haber aprendido esta lección del socialismo de Estado, en el que el Estado era agente y regulador económico directo, de manera que, fuera lo que fuera, se trataba de un Estado en el que no existía una clase capitalista, aunque ciertos analistas marxistas utilizan el sospechoso término «capitalismo de Estado» para explicarlo. Pero si podemos tener un Estado capitalista sin una clase capitalista, ¿hasta qué punto podemos imaginar un Estado no-capitalista en el que los capitalistas jueguen un papel importante en la economía? El modelo chino sin duda es inadecuado –pues combina la explotación de las desigualdades sociales con un fuerte Estado autoritario–, pero no deberíamos excluir *a priori* la posibilidad de un Estado fuerte no-capitalista que recurra a elementos del capitalismo en algunos de los dominios de la vida social. Es posible tolerar elementos limitados del capitalismo sin permitir que la lógica del capital se convierta en principio sobredeterminante de la totalidad social.

Tal como expresa Julia Buxton, la revolución bolivariana «ha transformado las relaciones sociales de Venezuela y ha tenido un enorme impacto en la totalidad del continente. Pero la tragedia es que nunca se institucionalizó debidamente, con lo que acabó siendo insostenible».[3] Muy bien, pero ¿cómo institucionalizarlo de una manera auténtica? También resulta demasiado fácil afirmar que la auténtica política emancipadora debería mantener las distancias con el Estado; el problema fundamental es qué hacer con el Estado. ¿Podemos incluso llegar a imaginar una sociedad fuera del Estado? Debemos abordar estos problemas aquí y ahora: no tenemos tiempo para esperar a que llegue una solución futura mientras mantenemos una distancia de seguridad con el Estado. En otras palabras, ¿por qué la izquierda venezolana no presentó ninguna alternativa radical auténtica a Chávez y Maduro? ¿Por qué la iniciativa opositora a Chávez quedó en manos de la extrema derecha, que triunfalmente se arrogó la hegemonía de la lucha opositora, afirmando ser la voz de la gente corriente que sufría las consecuencias de la mala gestión económica de Chávez?

A principios de marzo de 2008, una breve noticia pasó casi desapercibida entre los «grandes» acontecimientos: en Sudáfrica, el partido del gobierno (el Congreso Nacional Africano) decidió desposeer a los granjeros blancos de sus tierras sin ninguna compensación. Esta decisión –si llega a llevarse a cabo– volverá a enfrentar a la izquierda con un gran dilema. Evidentemente, hay que hacer algo, puesto que la minoría blanca sigue poseyendo casi toda la tierra de cultivo como resultado del *apartheid*. Sin embargo, ¿cómo podría implementarse una medida como esa sin provocar otra catástrofe económica como la de Zimbabue, que permitiría a los liberales afirmar que los negros no están capacitados para dirigir la economía y desacreditaría además las medidas izquierdistas radicales en general?

Resumiendo, ¿y si la búsqueda de una auténtica Tercera Vía – más allá de la socialdemocracia, que nunca llega lo bastante lejos, y el «totalitarismo», que siempre va demasiado lejos– es una pérdida de tiempo? La estrategia de la izquierda radical consiste en demostrar, sin una gran sofisticación teórica, que la radicalización «totalitaria» enmascara su opuesto: el estalinismo fue en realidad una forma de capitalismo de Estado, etc. En el caso de Venezuela, los izquierdistas radicales culpan del fiasco del chavismo al hecho de que transigió con el capitalismo, no solamente ahogándose en la corrupción, sino llegando a acuerdos con empresas multinacionales para que explotaran los recursos naturales de Venezuela. Una vez más, siendo esto en principio cierto, podríamos volver a preguntarnos: ¿qué debería haber hecho el gobierno? En Bolivia, el gobierno de MoralesLinera sorteó todos estos escollos, pero ¿acaso hicieron algo más que permanecer dentro de los confines de una forma «democrática» y más modesta de hacer política?

Quizá, a fin de salir de este *impasse*, el primer paso debería ser abandonar nuestra obsesión con el progreso y centrarnos en aquellos a los que los dioses y el mercado dejan atrás. En la narrativa de las últimas décadas ha surgido un tema inesperado, desde la basura fundamentalista más miserable (Tim LaHaye *et consortes)* hasta series de televisión *(The Leftovers)*: el tema de los que «se dejan atrás». Se acerca el Armagedón y, para salvarlos de

los horrores que se avecinan, Dios se ha llevado con él algunos privilegiados. Pero ¿y si proponemos una vulgar lectura económica del atractivo popular de esta idea? Como suele ser el caso, parece que el propio Dios ha escuchado la voz del Capital, por lo que la cuestión de los que se quedan atrás tiene que ver con nuestra difícil situación económica en el capitalismo global. ¿Los que «se quedan atrás» no son aquellos que no consiguen unirse al flujo de refugiados y tienen que permanecer en el caos que reina en su país?

Son pocos los refugiados que quieren vivir en Europa, pues lo que en realidad desean es una vida decente en su país. En lugar de trabajar para conseguirlo, las potencias occidentales abordan el problema como una «crisis humanitaria» cuyos extremos son la hospitalidad y el miedo a perder nuestro modo de vida. Lo que se crea, por tanto, es un antagonismo seudo«cultural» entre los refugiados y la población local de clase baja, de manera que ambos acaban enzarzados en un conflicto que transforma la lucha político-económica en un «choque de civilizaciones».

Deberíamos evitar cualquier idealización simplista de los refugiados. Algunos izquierdistas europeos afirman que los refugiados son el proletariado nómada que podría actuar como núcleo de un nuevo movimiento revolucionario europeo, una afirmación profundamente problemática. Para Marx, el proletariado se compone de trabajadores explotados controlados mediante el trabajo y la creación de riqueza y, aunque el precariado actual puede contar como una nueva forma de proletariado, la paradoja de los refugiados es que casi todos pretenden convertirse en proletariado. No son «nada», no ocupan ningún lugar dentro de la jerarquía social del país que los acoge, pero de ahí a convertirse en un proletariado en el sentido estricto marxista hay un gran paso, de manera que en lugar de celebrar a los refugiados como el nuevo proletariado nómada, ¿no sería más apropiado afirmar que son la parte más dinámica y ambiciosa de la población de su país, aquellos que poseen una voluntad de triunfar, y que los auténticos proletarios son más bien aquellos que han permanecido, los que se han quedado atrás como extranjeros en su propio país (con todas las

connotaciones religiosas que conlleva: *«leftovers»* –sobrantes–, aquellos que Dios se ha llevado extasiados).

La tendencia del capitalismo global consiste en «dejar atrás» al 80 por ciento de nosotros. Hace un siglo, Vilfredo Pareto fue el primero en identificar la así llamada regla del 80/20: el 80 por ciento de la tierra la poseen el 20 por ciento de la población, el 80 por ciento de los beneficios los produce el 20 por ciento de los empleados, el 80 por ciento de las decisiones se toman durante el 20 por ciento del tiempo que dura una reunión, el 80 por ciento de los links de la web apuntan a menos de un 20 por ciento de páginas web y el 80 por ciento de guisantes en buen estado los producen un 20 por ciento de plantas. Tal como han sugerido algunos economistas y analistas sociales, la explosión de la productividad económica nos enfrenta al ejemplo supremo de esta regla: la economía global que se nos viene encima tiende a un estado en el que solo un 20 por ciento de la fuerza de trabajo puede hacer todas las labores necesarias, mientras que el 80 por ciento de la gente es básicamente irrelevante e inútil, potencialmente desempleada. Cuando esta lógica alcance su extremo, ¿no sería lógico reducirlo a su autonegación? ¿Acaso no es *en sí mismo irrelevante e inútil* un sistema que convierte al 80 por ciento de la población en irrelevante e inútil? El problema, por tanto, no es que esté surgiendo un nuevo proletariado global, sino algo mucho más radical: hay miles de millones de personas que simplemente no son necesarias, los talleres de trabajo esclavo no pueden absorberlas. La política izquierdista pasa por alto este aspecto, pues se reduce a luchar para conservar los restos del Estado de bienestar que tan deprisa van desapareciendo, pero, con la devastadora política económica actual, esa es una batalla perdida. Perdida no solo a causa de la élite económica que se aprovecha de esta pérdida, sino porque esa misma élite económica se basa en el creciente ejército de aquellos que *nunca han tenido* acceso a esas «ventajas» (trabajadores jóvenes y precarios), a las que califican de privilegios.[4]

La lucha para mantener los beneficios del antiguo Estado de bienestar es pues, en última instancia, la de la clase trabajadora consolidada contra los nuevos marginados sobreexplotados

(trabajadores precarios, los nuevos esclavos, etc.) que nunca han disfrutado de esas ventajas. El marxista italiano Toni Negri en una ocasión concedió una entrevista mientras paseaba por una calle de las afueras de Venezia-Mestre; la cámara del periodista lo filmaba cruzando una fila de piquetes de trabajadores delante de una fábrica textil que iban a cerrar de manera inminente. Negri señalaba a los trabajadores y comentaba con cierto desprecio: «¡Míralos! ¡No saben que ya están muertos!» Para Negri, esos trabajadores representaban todo lo que tiene de malo el socialismo sindicalista tradicional centrado en la seguridad del trabajo empresarial, un socialismo que se ha vuelto despiadadamente obsoleto por la dinámica del capitalismo «posmoderno» y su hegemonía sobre el trabajo intelectual. En lugar de reaccionar a este nuevo «espíritu del capitalismo» tal como suele hacerlo la socialdemocracia tradicional, que lo ve como una amenaza, Negri afirma que deberíamos abrazarlo plenamente, percibiendo en él –en la dinámica del trabajo intelectual y en su interacción social no jerárquica y no centralizada– las semillas del comunismo. Si llevamos esta lógica hasta el final, no podemos sino estar de acuerdo con la ocurrencia cínica de que la principal labor de los sindicatos actuales debería ser reeducar a los trabajadores para que sean capaces de adaptarse a la nueva economía digitalizada. El problema de la idea de Negri reside en el uso que hace de la idea spinoziana de multitud: en lugar de aceptar sus propios y entusiastas ejemplos y los de Michael Hardt, deberíamos recordar la última escena (en la versión original de 1872) de *Borís Godunov* de Mussorgski, en la que, en el claro de un bosque cerca de Kromy, una multitud celebra la caída del zar. He aquí la descripción (descaradamente sacada de la Wikipedia):

> Una música tempestuosa acompaña la entrada de un tropel de vagabundos que han atrapado al boyardo Jruschov, seguidor de la causa de Borís. En un claro del bosque cerca de Kromy, la turba se ríe de él y le hacen reverencias burlonas («Sin un halcón que surque los cielos»). Entra el yurodivo, perseguido por unos bribonzuelos. Canta una canción absurda («Vuela la luna, el gatito llora»). Los bribonzuelos le saludan y le dan golpecitos en el sombrero metálico. El yurodivo tiene un kopek, que enseguida le roban, tras lo cual gimotea patéticamente. Se oye a lo lejos a Misaíl y Varlaam, los monjes vagabundos,

que cantan los crímenes de Borís y sus secuaces («El sol y la luna se han ensombrecido»). Entran en escena y se ponen al frente de la turba denunciando a Borís («El audaz y atrevido se ha liberado, se ha lanzado a la masacre»). Se oye a dos jesuitas a lo lejos, Lavitski y Chernikovski, que cantan en latín *(«Domine, Domine, salvum fac»)* y rezan para que Dios salve a Dmitri. Entran. Instigados por Misaíl y Varlaam, los vagabundos se preparan para ahorcar a los jesuitas, que piden ayuda a la Virgen. Anunciado por una trompeta, entra Dmitri a caballo acompañado de sus fuerzas. La multitud lo aclama («¡Gloria a ti, Tsarevich!»). El Pretendiente llama a su lado a los que son perseguidos por Godunov. Libera a Jruschov e incita a todos a marchar sobre Moscú. Entre bastidores se escucha la oración de los jesuitas. Todos siguen a Dmitri, dejando solo en el escenario al yirodivo, que canta a la infeliz Rusia («Brotad, brotad, lágrimas amargas»).

En medio de esta caótica mezcla de voces (creyentes ortodoxos, emisarios católicos, el pretendiente Dmitri y sus propagandistas, un boyardo asustado, unos niños un tanto sádicos), la compasión se combina con el oportunismo, la inocencia con la corrupción, la pasión por la libertad con la diestra manipulación. No podemos estar más lejos de ninguna voluntad emancipadora popular: lo que asoma en un segundo plano es una impenetrable oscuridad. Pero ¿y la visión opuesta? En la medida en que la dinámica del nuevo capitalismo convierte en superfluos a un número cada vez mayor que trabajadores, ¿dónde está el proyecto de reunir a todos los «muertos vivientes» del capitalismo global, a todos aquellos a los que el progreso neocapitalista ha dejado atrás, a todos los que se han convertido en superfluos, obsoletos, incapaces de adaptarse a las nuevas condiciones? La apuesta, naturalmente, es que se puede crear un cortocircuito directo entre estos sobrantes de la historia y los aspectos más progresistas de la historia.[5]

Los liberales que reconocen los problemas de los excluidos del proceso sociopolítico consideran que su meta consiste en incluir todas esas voces que no se oyen: todos los puntos de vista deberían escucharse, habría que tener en cuenta todos los intereses, garantizar los derechos humanos de todos, respetar todas las maneras de vivir, las culturas y las costumbres. La obsesión de esta forma de democracia es la protección de todo tipo de minorías: culturales, religiosas, sexuales, etc. En este caso, la fórmula de la

democracia es la negociación paciente y el compromiso. Lo que se pierde es la posición proletaria, la de la universalidad encarnada en los excluidos. Por eso, cuando lo analizamos más detenidamente, queda claro que esa inclusión liberal no es lo que Chávez intentaba alcanzar: no incluía a los que habían quedado atrás en el marco democrático liberal preexistente; por el contrario, acogía a los moradores «excluidos» de las favelas como su base y reorganizaba la política en torno a ellos. Por pedante y abstracto que esto pueda parecer, esta diferencia –entre la «democracia burguesa» y la «dictadura del proletariado»– resulta fundamental.

La verdadera elección que se plantea es esta: ¿debemos seguir practicando el juego humanitario de cuidar de aquellos que han quedado atrás o deberíamos abordar la tarea mucho más complicada de cambiar el sistema global que los genera? Sin este cambio, nuestra situación será cada vez más irracional. Para poder orientarnos en medio de este dilema, deberíamos ser conscientes de la fatídica limitación de la política de intereses. Partidos como Die Linke en Alemania representan los intereses de sus clases trabajadoras: mejor cobertura sanitaria y condiciones de jubilación, salarios más altos, etc., cosa que los sitúa automáticamente dentro de los confines del sistema existente, con lo que su meta ya no es la auténtica emancipación. No se trata de moverse solo por intereses, sino que hay que redefinirlos para acomodar las ideas que no se pueden reducir a intereses.[6] Por eso somos testigos una y otra vez de la paradoja de los populistas de derechas, que cuando llegan al poder a veces imponen medidas que van en interés de los trabajadores, como es el caso de Polonia, donde

> PiS [Ley y Justicia, el partido populista de derechas que gobierna] ha pasado de ser una nulidad ideológica a un partido que ha conseguido introducir tremendos cambios con una velocidad y una eficiencia récord [...] llevando a cabo la transferencia social más importante de la historia contemporánea de Polonia. Los padres reciben 500 złoty (120 dólares) al mes por cada hijo que tienen después del primero o por todos los hijos en el caso de familias más pobres (la renta neta media mensual es de unos 2.900 złoty, aunque más de dos tercios de polacos ganan menos). El resultado ha sido que la tasa de pobreza ha disminuido entre el 20 y 40 por ciento y entre un 70 y un 90 por ciento entre los

> niños. La lista continúa: en 2016, el gobierno introdujo la medicación gratuita para las personas de más de setenta y cinco años. El salario mínimo es ahora más alto del que pedían los sindicatos. La edad de jubilación se ha reducido de los sesenta y siete para hombres y mujeres a los sesenta para las mujeres y los sesenta y cinco para los hombres. El gobierno también planea una reducción de impuestos para los contribuyentes de rentas bajas.[7]

PiS representa lo que Marine Le Pen también ha prometido hacer en Francia: una combinación de medidas antiausteridad –transferencias sociales que ningún partido de izquierda se atreve a considerar–, además de una promesa de orden y seguridad que reivindica la identidad nacional y promete hacer frente a la amenaza de los inmigrantes. ¿Quién puede superar esta combinación, que aborda directamente las dos grandes preocupaciones de la gente corriente? Podemos percibir en el horizonte una situación extrañamente distorsionada, en la que la «izquierda» oficial impone una política de austeridad (al mismo tiempo que defiende los derechos multiculturales), mientras que la derecha populista pone en práctica medidas para ayudar a los pobres al tiempo que sigue un programa nacionalista xenófobo: el ejemplo más reciente de lo que Hegel describió como *die verkehrte Welt*, el mundo al revés.

CAPITALISMO VIRTUAL Y EL FIN DE LA NATURALEZA

Aunque Marx llevó a cabo un análisis insuperable de la reproducción capitalista, su error no fue solo dar por descontado el hundimiento final del capitalismo y no comprender que el capitalismo salía reforzado de cada crisis, sino que cometió un error mucho más grave. Wolfgang Streeck describió el marxismo en términos precisos: el marxismo tenía razón al hablar de la «crisis final» del capitalismo, y está claro que ahora estamos entrando en ella, pero esta crisis es precisamente eso, un proceso prolongado de decadencia y desintegración en el que no se ve ninguna *Aufhebung* hegeliana fácil, en el que ningún agente le proporciona un giro positivo que nos permita alcanzar un nivel superior de organización social:

> Es un prejuicio marxista –o, mejor dicho, modernista– que el capitalismo como época histórica acabará cuando tengamos ante nuestros ojos una sociedad nueva y mejor y un sujeto revolucionario dispuesto a hacerla realidad para el progreso de la humanidad. Esto presupone un grado de control político sobre nuestro destino común con el que ni siquiera podemos soñar después de la destrucción de cualquier empresa colectiva y, de hecho, incluso de la esperanza de que exista, en la revolución global-neoliberal.[8]

Streeck enumera diferentes signos de decadencia: tasas de beneficio inferiores, aumento de la corrupción y la violencia, financiarización (beneficios procedentes de transacciones financieras parásitas de la producción de valor). La paradoja de la política financiera de Estados Unidos y la Unión Europea consiste en que ingentes entradas de dinero no consiguen generar producción, puesto que casi todo el dinero desaparece en las operaciones de capital ficticio. Por eso deberíamos rechazar la habitual interpretación liberal hayekiana de por qué se dispara la deuda (los costes del Estado de bienestar): los datos muestran claramente que el grueso sirve para alimentar el capital financiero y sus beneficios.

Existe otra consecuencia inesperada de esta decadencia. Rebecca Carson[9] demostró hace poco que la financierización del capital (en la que casi todos los beneficios se generan en D-D, el intercambio de dinero por dinero, sin pasar por la valorización *[Verwertung]* de la fuerza de trabajo, que produce plusvalía) conduce de manera paradójica al regreso de las relaciones personales de dominación directas; algo inesperado, puesto que (como recalcó Marx) D-D representa la cara más impersonal y abstracta del capital. Resulta básico comprender el vínculo existente entre los tres elementos: el capital ficticio, la dominación personal y la reproducción social de la fuerza de trabajo. La especulación financiera tiene lugar antes de la valorización; consiste sobre todo en operaciones de crédito e inversiones especulativas en las que no se invierte ningún dinero en producción. El crédito significa deuda y, por tanto, los sujetos de esta operación (no solo los individuos, sino también los bancos y las instituciones que gestionan el dinero) no participan en el proceso meramente como sujetos de la forma-valor,

sino que también son acreedores y deudores y, como tales, forman parte de otra forma de relación de poder que no se basa en la dominación abstracta de la mercantilización:

> Por tanto, la relación de poder concreta que encontramos en las operaciones de crédito posee una dimensión de dependencia personal (crédito-deuda) que se diferencia de la dominación abstracta. Esta relación de poder personal, sin embargo, existe mediante el mismísimo proceso de intercambio descrito de manera abstracta por Marx como completamente impersonal y formal, pues las relaciones sociales de las operaciones de crédito se construyen sobre la relaciones sociales de la forma-valor. Por tanto, el hecho de que las formas personales de dependencia pasen a un primer plano mediante la suspensión de la valorización con capital ficticio no significa que las formas abstractas de dominación no estén presentes.[10]

La dinámica de poder que implica el capital ficticio no es una dicotomía directa entre actores: mientras que, por definición, la dominación personal se da en la interacción directa, los deudores no son principalmente individuos, sino bancos y fondos de alto riesgo que especulan sobre la producción futura. Y, de hecho, ¿acaso las operaciones de capital ficticio no se hacen cada vez más sin ninguna intervención directa, es decir, utilizando simplemente ordenadores que siguen sus programas? No obstante, estas operaciones de algún modo se han de reconvertir en relaciones personales, y es aquí cuando la abstracción aparece como dominación personal. Si el capital se financiariza y es cada vez más ficticio, de manera que las relaciones entre la gente están cada vez menos mediadas por la mercantilización, ¿qué sucede entonces con estas relaciones? Esta situación solo tiene una salida: de alguna manera, las relaciones de dominación directa tienen que regresar.

Aquellos que no están sometidos a la mercantilización directa, sino que juegan un papel fundamental en la reproducción de la fuerza de trabajo, también se ven afectados por la creciente dependencia de la valorización futura que supuestamente se inicia con la circulación del capital ficticio: este se mantiene gracias a la expectativa de que la valorización tendrá lugar en el futuro, por lo que la reproducción de la fuerza de trabajo se ve sometida a cierta

presión, a fin de que aquellos que no trabajan ahora estén preparados para trabajar en el futuro. Por eso, el tema de la educación (en su versión productivo-tecnocrática: prepararse para un mercado laboral competitivo) es tan importante en la actualidad y también tiene que ver con la deuda: el estudiante se endeuda para pagar su educación superior y se espera que devuelva esta deuda convirtiéndose en mercancía, es decir, cuando el estudiante endeudado consiga un trabajo. La educación también aparece como uno de los principales temas al abordar la cuestión de los refugiados: cómo transformarlos en una fuerza de trabajo útil.

Puesto que, en nuestra sociedad, la libre elección se convierte en el valor supremo, el control y la dominación social ya no parecen transgredir la libertad del sujeto: tienen que verse como los propios individuos experimentando su libertad y tienen que mantenerse gracias a esa misma experiencia. Son numerosas las maneras en las que esta no-libertad se presenta con la apariencia de su opuesto: cuando se nos priva de cobertura sanitaria universal, se nos dice que poseemos una nueva libertad de elección (la de escoger quién nos proporciona la cobertura sanitaria); cuando ya no podemos confiar en tener un empleo a largo plazo y se nos obliga buscar un nuevo puesto precario cada par de años, se nos dice que ahora tenemos la oportunidad de reinventarnos y descubrir nuevos e inesperados potenciales creativos que asoman en nuestra personalidad; cuando tenemos que pagar por la educación de nuestros hijos, se nos dice que nos hemos convertido en «emprendedores del yo» y que actuamos como un capitalista que escoge libremente cómo decide invertir los recursos que posee (o que ha pedido prestados) en educación, salud, viajes...

Bombardeados constantemente por «elecciones libres» impuestas, obligados a tomar decisiones para las que ni siquiera estamos debidamente cualificados (y para las que tampoco poseemos suficiente información), cada vez más experimentamos nuestra libertad como lo que es en realidad: una carga que nos priva de una auténtica posibilidad de cambio. Por lo general, la sociedad burguesa borra las castas y otras jerarquías y hace que todos los individuos sean iguales en cuanto que sujetos de mercado, divididos

solo por la diferencia de clases, pero el capitalismo tardío actual, con su ideología «espontánea», se esfuerza por borrar la propia división de clases proclamando que todos somos «emprendedores del yo» y que lo que nos diferencia es algo meramente cuantitativo (un gran capitalista pide prestados cientos de millones para invertir, mientras que un trabajador pobre pide prestados un par de miles para su educación complementaria).

El muy celebrado «comunalismo colaborativo» también juega aquí un papel. Marx siempre hizo hincapié en que el intercambio entre trabajador y capitalista es «justo» solo en el sentido en que los trabajadores (por lo general) cobran todo el valor de su fuerza de trabajo en cuanto que mercancía: aquí no existe «explotación» directa, no es que los trabajadores «no cobren todo el valor de la mercancía que venden a los capitalistas». Así que mientras que en una economía de mercado yo sigo siendo dependiente *de facto*, esta dependencia es «civilizada» y se encarna en un intercambio comercial «libre» entre otra persona y yo, en lugar de ser una servidumbre directa o incluso una coacción física. Resulta fácil ridiculizar a Ayn Rand, pero también hay algo de verdad en el famoso «himno al dinero» de su libro *La rebelión de Atlas*: «Hasta que, y a no ser que, descubras que el dinero es la raíz de todo bien, vas en pos de tu propia destrucción. Cuando el dinero cesa de convertirse en el medio mediante el cual los hombres tratan unos con otros, entonces los hombres se convierten en herramientas de otros hombres. Sangre, látigos y cañones o dólares. Elige... no hay nada más.»[11] ¿Acaso no dice Marx algo parecido en su conocida fórmula de cómo, en el universo de las mercancías, «las relaciones entre los hombres asumen la forma de la relaciones entre las cosas»? En la economía de mercado, las relaciones entre la gente pueden parecer relaciones de una libertad y una igualdad mutuamente reconocidas: la dominación ya no se ejerce de manera directa ni es visible como tal. El «socialismo real» del siglo XX demostró que la superación de la alienación del mercado abole la libertad «alienada» y, con ella, la libertad sin calificativos, lo que nos lleva de nuevo a las relaciones «no alienadas» de dominación directa. ¿Hasta qué punto el comunalismo colaborativo está

expuesto al mismo peligro? ¿Puede sobrevivir sin una agencia reguladora que controle el mismísimo medio de colaboración y que ejerza, por tanto, una dominación directa?

Naturalmente, esto no implica de ninguna manera que, en esta nueva forma de dominación, el dinero no desempeñe ningún papel, que se trate de una dominación directa: el dinero sigue jugando un papel crucial, pero en la medida en que su distribución ya no se basa en el proceso de valorización (los trabajadores cobran por su trabajo, etc.), comienza a funcionar como un medio de dominación directa. En otras palabras, el dinero se utiliza como un medio de poder político, como una manera de ejercer este poder y controlar a los sujetos. Además, aunque algunos teóricos afirman que de este modo salimos de la relación mercantil y de explotación-a-través-de-la-valorización, habría que insistir en que la valorización a través de la circulación de capital sigue siendo la meta definitiva de todo el proceso de reproducción económica.

Como era de esperar, el resultado es que surgen otras divisiones y jerarquías: expertos y no expertos, ciudadanos de pleno derecho y excluidos, minorías religiosas, sexuales y de otro tipo. Todos los grupos todavía no incluidos en el proceso de valorización, entre ellos también los refugiados y los ciudadanos de «Estados canalla», se subsumen cada vez más en formas de dominación personal, desde la organización de campos de refugiados hasta el control judicial de aquellos que se consideran potenciales infractores: una forma de dominación que a menudo posee un rostro humano (como los servicios sociales que pretenden facilitar la «integración» de los refugiados en nuestra sociedad).

¿A qué obedece este resurgir de la autoridad directa no democrática? Dejando de lado las diferencias culturales, resulta inherentemente necesaria a la lógica del capitalismo actual. El problema central con que nos encontramos hoy en día es el siguiente: ¿cómo el predominio (o incluso el papel hegemónico) del «trabajo intelectual» en el capitalismo tardío afecta al esquema básico de Marx de la separación del trabajo de sus condiciones objetivas, así como la idea de la revolución como reapropiación subjetiva de las condiciones objetivas? En ámbitos como la red de

comunicación WWW, la producción, el intercambio y el consumo están inextricablemente entrelazados y pueden llegar a ser incluso idénticos: comunico la existencia de mi producto a otra persona de manera inmediata, que lo consume también de manera inmediata. La idea clásica de Marx del «fetichismo de la mercancía», en la que «las relaciones entre la gente» asumen la forma de «relaciones entre las cosas», ha de repensarse de manera radical: en el «trabajo inmaterial», las «relaciones entre la gente» ya no «están ocultas bajo el barniz de la objetividad, sino que son en sí mismas el propio material de nuestra explotación cotidiana»,[12] por lo que ya no podemos hablar de «cosificación», en el sentido clásico luckácsiano del término. Lejos de ser invisible, la relación social, en su mismísima fluidez, es el objeto de la comercialización y el intercambio: en el «capitalismo cultural» ya no se venden (ni se compran) objetos que «aportan» experiencia cultural o emocional, sino que se venden (y se compran) directamente esas experiencias. Y, puesto que la relación social se comercializa de manera directa, la consecuencia es que lo mismo ocurre con las relaciones personales: pago a otros para que se comporten como mis criados... No es de extrañar que, para ocultar esta vulneración de la libertad y restaurar un falso equilibrio, muchos importantes directivos paguen a prostitutas para practicar juegos masoquistas de autohumillación con ellas.

El poder de la economía de mercado para llevar a cabo una apropiación reflexiva de las resistencias con que se encuentra parece inagotable. Todo propietario de un smartphone ha experimentado la presión del superego para que aprenda a utilizar todas sus aplicaciones posibles, desde Facebook y Twitter hasta los posibilidades fotográficas y de grabación. Después de comprar esa cara máquina que promete insólitas maravillas, uno no puede dejar de sentirse culpable por ignorar toda esa riqueza y utilizarlo tan solo como un teléfono normal y corriente. La posibilidad de activar nuevas aplicaciones se transforma de manera imperceptible en la obligación de hacerlo. Y ahora ha ocurrido lo que tenía que ocurrir: se ha detectado ese desasosiego y se nos ofrece una manera de esquivarlo. El Light Phone 2

> ofrece unas cuantas herramientas esenciales, como la mensajería, un despertador o compartir coche para volver a casa, de manera que es incluso más fácil olvidarte del smartphone a menudo o para siempre. Es un teléfono que te respeta de verdad.[13]

Encontramos aquí una curiosa negatividad: tu motivo para comprar el teléfono es lo que no quieres que haga (no quieres que te tiente a entrar en Facebook, Twitter, etc.). Así, te ves atrapado en una paradoja circular: primero pagas por todas las funciones adicionales que te ofrece un smartphone y luego pagas aún más para conseguir cierta libertad y librarte de esas funciones adicionales. «Respeto» resulta aquí una palabra extraña, porque implica que los smartphones, en cierto sentido, no te respetan. Resulta básico observar que no se eliminan sin más. Nadie espera que tiremos nuestro smartphone: el Light Phone, un poco más «tonto», nos concede un respiro, nos permite escapar de la esclavitud del smartphone, dejarlo atrás a fin de poder disfrutar de un poco de tiempo de calidad... En resumen, el Light Phone solo funciona bien si la amenaza del smartphone asoma en el horizonte: si tan solo nos deshacemos del smartphone y utilizamos el Light Phone, lo único que hacemos es volver a un estadio tecnológico inferior y regresamos a la estupidez.

Todas esas complicaciones nos obligan a repensar la así llamada «teoría del valor-trabajo», que de ninguna manera afirma que deberíamos rechazar el intercambio, ni su papel en la constitución de valor, como una mera apariencia que oculta el hecho clave de que el trabajo es el origen del valor. Si consideramos el dinero meramente como un recurso secundario, un medio práctico que facilita el intercambio, entonces abrimos la puerta a la ilusión, a la que sucumbieron los seguidores izquierdistas de Ricardo, de que sería posible reemplazar el dinero por simples notas en las que figurara la cantidad de trabajo realizada por el portador, y que le concederían el derecho a la parte correspondiente del producto social, como si, mediante este «trabajo dinero» directo, se pudiera evitar el «fetichismo» y conseguir que todos los trabajadores cobraran su «pleno valor». Lo que quiere decir Marx con su análisis

es que este proyecto ignora las determinaciones formales del dinero que provocan que el fetichismo sea un efecto necesario. En otras palabras, cuando Marx define el valor de intercambio como la apariencia del valor, deberíamos movilizar todo el peso hegeliano de la oposición entre esencia y apariencia: la esencia existe solo en la medida en que tiene apariencia, pues no preexiste a su apariencia. Del mismo modo, el valor de una mercancía no es una propiedad sustancial intrínseca que existe de manera independiente de su apariencia en el intercambio.

Por eso, deberíamos abandonar el intento de ampliar la definición de valor de manera que todos los tipos de trabajo sean reconocidos como fuente de valor: recordemos cuando el movimiento feminista de la década de 1970 exigía que se reconociera el trabajo doméstico (desde cocinar a cuidar la casa, pasando por encargarse de los niños) como productor de valor o las exigencias de algunos eco-capitalistas contemporáneos de integrar los «dones gratuitos de la naturaleza» en la producción de valor (intentando determinar los costes del agua, el aire, los bosques y otros bienes comunes). Todas estas propuestas no son «más que un ecoblanqueo y una mercantilización de un espacio desde el cual se puede lanzar un feroz ataque a la hegemonía del modo capitalista de producción y su (y nuestra) relación alienada con naturaleza»:[14] dichas acciones, en su intento de ser «justas» y eliminar, o cuando menos limitar, la explotación, simplemente refuerzan una mercantilización todavía más poderosa y que lo abarca todo. Aunque intenten ser «justas» a nivel de contenido (lo que cuenta como valor), no consiguen problematizar la mismísima *forma* de la mercantilización: el valor debería tratarse en tensión dialéctica con el no-valor, es decir, reivindicar y expandir esferas no atrapadas en la producción de valor de mercado, como el trabajo doméstico o el trabajo cultural y científico «gratuito», en su papel fundamental. La producción de valor solo puede prosperar si incorpora su negación inherente, el trabajo creativo que no genera ningún valor de mercado, y que por definición es parasitario de él. Así que en lugar de mercantilizar las excepciones e incluirlas en el proceso de valorización, deberíamos dejarlas fuera y destruir el marco que hace que su posición sea

inferior. El problema del capital ficticio no es la valorización externa, sino que sigue siendo parasitario de la ficción de una valorización futura.

Otro de los retos de la economía de mercado procede de la cada vez más extendida virtualización del dinero, que nos obliga a reformular completamente los conceptos marxistas habituales de «cosificación» y «fetichismo de la mercancía», en la medida en que esta cuestión todavía se basa en la idea de un fetiche como objeto sólido cuya presencia estable oculta su mediación social. De manera paradójica, el fetichismo alcanza su punto culminante precisamente cuando el propio fetiche se «desmaterializa», se convierte en una entidad fluida, «inmaterial» y virtual; el fetichismo del dinero culminará en su paso a la forma electrónica cuando desaparezcan los últimos vestigios de su materialidad. El dinero electrónico es la tercera forma, después del dinero «real», que encarna directamente su valor (oro, plata), y el papel moneda, que, aunque es un «mero signo» sin valor intrínseco, se aferra todavía a su existencia material. Y es solo en esta fase, cuando el dinero se convierte en un punto de referencia puramente virtual, cuando por fin asume la forma de una presencia espectral indestructible: te debo mil dólares y, por muchas notas materiales que queme, sigo debiéndote mil dólares, pues la deuda queda escrita en algún lugar del espacio digital virtual. Es solo a través de la «desmaterialización» que la famosa vieja tesis de Marx de *El manifiesto comunista* –según la cual, en el capitalismo «todo lo que se creía permanente y perenne se esfuma»– adquiere un significado mucho más literal que el que él tenía en mente, pues no solo nuestra realidad social material está dominada por el movimiento especulativo de capital, sino que ella misma está progresivamente «espectralizada» (el «Yo Proteico» ocupa el lugar del antiguo sujeto idéntico a sí mismo, la esquiva fluidez de sus experiencias usurpa la estabilidad de los objetos poseídos); en resumen, cuando la relación habitual entre los objetos materiales y las ideas materiales sufre un vuelco (los objetos se disuelven progresivamente en experiencias fluidas, mientras que las únicas cosas estables son las obligaciones

simbólicas virtuales). Solo en este punto cobra plena realidad lo que Derrida denominó el aspecto espectral del capitalismo.

No obstante, como es siempre el caso en un proceso dialéctico propiamente dicho, la mencionada espectralización del fetiche contiene las semillas de su opuesto, de su autonegación: el inesperado regreso de relaciones directas de dominación personal. Mientras el capitalismo se legitima como el sistema económico que implica y promueve las libertades personales (como condición del intercambio de mercado), su propia dinámica ha provocado un renacimiento de la esclavitud. Aunque esta prácticamente se había extinguido al final de la Edad Media, volvió a cobrar un gran auge en las colonias europeas desde el principio de la Edad Moderna hasta la Guerra de Secesión norteamericana. Podemos aventurar la hipótesis de que hoy en día, en esta nueva época de capitalismo global, resurge una nueva época de esclavitud. Aunque ya no existe una situación legal de persona esclavizada, la esclavitud adquiere multitud de nuevas formas: millones de trabajadores inmigrantes que en la península saudí se ven privados de los derechos y libertades civiles más elementales; el control total sobre millones de trabajadores en los talleres de explotación asiáticos, a menudo organizados directamente como campos de concentración; el extendido uso del trabajo forzado en la explotación de los recursos naturales de muchos Estados de África Central (por ejemplo, el Congo).

Pero donde esta inversión de la virtualidad a la materialidad se exhibe de manera más brutal es en el próximo fin de la naturaleza. Mientras leía y veía las noticias del efecto devastador del huracán Irma, me acordé de Trisolaris, un extraño planeta que aparece en la obra maestra de ciencia ficción de Liu Cixin, *El problema de los tres cuerpos*. Un científico se aficiona a un juego de realidad virtual, «Tres cuerpos», en el que los jugadores se encuentran en un planeta alienígena llamado Trisolaris, donde el sol sale y se pone a intervalos y en posiciones extrañas e impredecibles: a veces demasiado lejos, con lo que el planeta es terriblemente frío; a veces demasiado cerca y emite un calor destructor, y veces no sale durante mucho tiempo. Los jugadores se pueden deshidratar a sí

mismos y al resto de la población para sobrellevar las peores estaciones, pero la vida es una lucha constante contra elementos aparentemente impredecibles. A pesar de ello, los jugadores descubren lentamente maneras de construir civilizaciones e intentar predecir los extraños ciclos del calor y el frío. ¿Acaso no demuestran fenómenos como el del huracán Irma que nuestro planeta Tierra se está convirtiendo gradualmente en Trisolaris? Huracanes devastadores, sequías, inundaciones, por no hablar del calentamiento global: ¿acaso todo eso no indica que somos testigos de algo que solo podemos calificar como «el fin de la naturaleza»? Hay que comprender el término «naturaleza» en el sentido tradicional del ritmo regular de las estaciones, el inmutable telón de fondo de la historia humana, algo con lo que podemos contar siempre.

A un forastero le resulta difícil imaginar lo que se siente cuando una extensión de tierra densamente poblada desaparece bajo el agua y millones de personas se ven privadas de las coordenadas básicas de su mundo vital: la tierra y sus campos, pero también sus monumentos culturales, la materia con la que construyen sus sueños, dejan de existir, de manera que, aunque estén rodeados de agua, se sienten como peces fuera del agua: sienten que el entorno que miles de generaciones habían considerado la base de su vida comienza a resquebrajarse. Catástrofes parecidas han ocurrido a lo largo de siglos, algunas de ellas en la mismísima prehistoria de la humanidad. La novedad es que, puesto que vivimos en una época posreligiosa y «desencantada», dichas catástrofes ya no pueden considerarse parte de un ciclo natural más amplio ni expresión de la cólera divina. Consideremos la descripción que hizo en 1906 el filósofo William James de su reacción ante un terremoto:

> La emoción fue completamente de alegría y admiración. Alegría ante la viveza que podía asumir una idea tan abstracta como la de «terremoto» cuando se verificaba de manera concreta y se traducía a la realidad sensible [...] y admiración ante la manera en que una frágil casita de madera era capaz de mantenerse en pie a pesar de esas sacudidas. No sentí ni un ápice de miedo; fue algo delicioso y cautivador.[15]

¡Qué lejos estamos aquí de la destrucción de nuestro mundo vital!

Fenómenos como el calentamiento global nos hacen ser conscientes de que, a pesar de toda nuestra actividad práctica y teórica, en determinado nivel básico no somos más que otra especie que vive en el planeta Tierra. Nuestra supervivencia depende de ciertos parámetros naturales que damos por sentados. La lección del calentamiento global es que la libertad humana es posible solo en el contexto de un entorno estable (la temperatura, la composición del aire, agua y suministros energéticos suficientes, etc.): los seres humanos pueden «hacer lo que quieran» solo en la medida en que sigan siendo lo bastante marginales y no alteren de manera irreparable los parámetros de la vida en la Tierra. La limitación de nuestra libertad que se hace palpable con el calentamiento global es el resultado paradójico del mismísimo crecimiento exponencial de nuestra libertad y poder, es decir, de nuestra creciente capacidad de transformar la naturaleza que nos rodea, incluso hasta el punto de desestabilizar los fundamentos geológicos básicos de la vida. La «naturaleza», por tanto, se convierte en una categoría histórico-social, aunque no en el sentido del joven y exaltado Luckács, para quien el contenido de lo que es para nosotros (de lo que cuenta para nosotros como) la «naturaleza» siempre está sobredeterminado por una totalidad social históricamente específica que estructura el horizonte trascendente de nuestra comprensión de la naturaleza. Se convierte, más bien, en una categoría histórico-social en el sentido mucho más radical y literal (óntico) de algo que no es solo el contexto estable de la actividad humana, sino que se ve afectado por sus mismísimos componentes básicos.

Entramos así en una nueva fase en la que la naturaleza se esfuma sin más: la principal consecuencia de los avances científicos en el campo de la biogenética es el fin de la naturaleza. En cuanto conocemos las reglas de su construcción, los organismos naturales se transforman en objetos susceptibles de manipulación. La naturaleza, la humana y la inhumana, queda así «desustancializada», privada de su densidad impenetrable, de lo que Heidegger denominó «tierra». Todo esto nos obliga a darle un nuevo giro al título de Freud *Unbehagen in der Kultur (El malestar*

en la cultura en castellano). El título se tradujo en inglés como «La civilización y sus descontentos», con lo que se pierde oportunidad de poner de relieve la oposición entre cultura y civilización: el descontento está en la cultura, en su violenta ruptura con la naturaleza, mientras que la civilización puede concebirse precisamente como un intento secundario de poner un parche, de «civilizar» la división, de introducir el equilibrio perdido y una apariencia de armonía. Con los últimos acontecimientos, el descontento se desplaza de la cultura a la propia naturaleza: la naturaleza ya no es «natural», el «denso» y permanente telón de fondo de nuestras vidas; ahora parece un mecanismo tan frágil que en cualquier momento puede explotar en una dirección catastrófica.

La naturaleza está en creciente desorden, no porque supere nuestra capacidad cognitiva, sino sobre todo porque no somos capaces de dominar los efectos de nuestras propias intervenciones en su curso. ¿Quién sabe, por ejemplo, cuáles serán las consecuencias finales de la ingeniería biogenética o del calentamiento global? La sorpresa procede de nosotros, tiene que ver con la opacidad de nuestro papel: el problema no es que exista algún misterio cósmico como la explosión de una supernova, sino que el problema somos nosotros, nuestra actividad colectiva. Es lo que denominamos el «antropoceno»: una nueva época de la vida de nuestro planeta en la que los seres humanos ya no podemos confiar en que la Tierra sea un receptáculo dispuesto a absorber las consecuencias de nuestra actividad productiva. Debemos reconocer que vivimos en una «Nave Espacial Tierra» y que somos responsables de su estado. En el mismísimo momento en el que nos volvemos lo bastante poderosos como para influir en los elementos más básicos de nuestra vida, tenemos que aceptar que no somos más que otra especie animal en un pequeño planeta. En cuanto nos damos cuenta de ello, hemos encontrado una manera nueva de relacionarnos con nuestro entorno: debemos convertirnos en modestos agentes que colaboran con nuestro entorno, negociando de manera permanente un nivel de estabilidad tolerable, sin ninguna fórmula *a priori* que garantice nuestra seguridad.

¿Significa esto que deberíamos asumir una actitud defensiva y

buscar un nuevo límite, un regreso a (o más bien la invención de) un nuevo equilibrio? Eso es lo que propone el pensamiento ecológico predominante y es la misma meta que persigue la bioética en relación con la biotecnología: la biotecnología explora nuevas posibilidades de intervención científica (manipulaciones genéticas, donación, etc.) y la bioética procura imponer limitaciones morales a lo que la biotecnología nos permite hacer. La bioética como tal no es algo inmanente a la práctica científica: interviene desde fuera, imponiendo una moralidad externa. Incluso se podría decir que la bioética es la traición a la ética inherente a toda empresa científica, la ética de «no transijas en tu afán científico, sigue su camino de manera inexorable». Dichos intentos de poner límites fracasan porque pasan por alto el hecho de que no existe límite objetivo: estamos descubriendo que el propio objeto –la naturaleza– no es estable. A los escépticos les gusta señalar los límites de nuestro conocimiento de la naturaleza; sin embargo, estos límites no implican de ninguna manera que debamos minimizar la amenaza ecológica. Por el contrario, deberíamos ser aún más cautelosos con ella, puesto que la situación es tremendamente impredecible. La reciente incertidumbre acerca del calentamiento global no indica que las cosas no sean muy graves, sino más bien que son aún más caóticas de lo que pensábamos y que los factores naturales sociales están inexplicablemente unidos.

Así pues, ¿podemos utilizar el propio capitalismo contra esta amenaza? Aunque el capitalismo puede convertir fácilmente la ecología en un nuevo campo de inversión y competencia capitalista, la mismísima naturaleza del riesgo excluye de manera radical una solución de mercado. ¿Por qué? El capitalismo solo funciona en condiciones sociales precisas: implica confianza en el mecanismo objetivado de la «mano invisible» del mercado, que, como una especie de astucia de la razón, garantiza que la competencia de los egoísmos individuales actúa para el bien común. Sin embargo, estamos en mitad de un cambio radical: lo que asoma en el horizonte es la insólita posibilidad de que una intervención subjetiva provoque una catástrofe ecológica, una funesta mutación biogenética, un desastre nuclear o militar-social semejante. Por

primera vez en la historia de la humanidad, los actos de un solo agente sociopolítico pueden alterar e interrumpir el proceso histórico global e incluso natural.

Jean-Pierre Dupuy nos remite a la teoría de los sistemas complejos, que explica sus dos rasgos opuestos: su carácter robusto y estable y su extrema vulnerabilidad. Estos sistemas pueden adaptarse a grandes perturbaciones, integrar y encontrar un nuevo equilibrio y estabilidad, hasta un cierto umbral (un «punto de inflexión»), por encima del cual cualquier pequeña perturbación puede provocar una catástrofe total y conducir a la creación de un orden completamente distinto. Durante siglos, la humanidad no tuvo que preocuparse por el impacto de su actividad productiva sobre el entorno: la naturaleza fue capaz de adaptarse a la deforestación, al uso del carbón y el petróleo, etc. No obstante, no podemos estar seguros de si ahora nos estamos acercando a un punto de inflexión, pues estos puntos solo se perciben con claridad cuando ya es demasiado tarde, *en retrospectiva*. O bien nos tomamos en serio la amenaza de una catástrofe medioambiental y decidimos hacer algo que, si la catástrofe no tiene lugar, parezca ridículo, o bien no hacemos nada y lo perdemos todo si tiene lugar. El peor escenario es escoger un término medio: adoptar un número limitado de medidas, pues en este caso fracasaremos ocurra lo que ocurra (es decir, el problema es que no existe un término medio: ocurre la catástrofe medioambiental o no ocurre). En dicha situación, hablar de anticipación, precaución y control del riesgo se vuelve absurdo.

La principal lección que hay que aprender, por tanto, es que la humanidad debería prepararse para vivir de una manera más «plástica» y nómada: los cambios locales o globales en el medio ambiente podrían precisar transformaciones sociales a una escala inaudita. Supongamos que una gigantesca erupción volcánica deja la totalidad de Islandia inhabitable: ¿adónde irán los islandeses?, ¿en qué condiciones?, ¿habría que asignarles un trozo de tierra o dispersarlos por el mundo? ¿Y si el norte de Siberia acaba siendo más habitable y propicio para la agricultura y grandes regiones subsaharianas acaban siendo demasiado secas para albergar una gran población? ¿Cómo se organizaría el intercambio de

poblaciones? Cuando ocurría algo así en el pasado, los cambios sociales se daban de manera espontánea, con violencia y devastación; dicha perspectiva resulta catastrófica en las condiciones actuales, cuando se puede disponer con facilidad de armas de destrucción masiva. Una cosa está clara: la soberanía nacional tendrá que redefinirse de manera radical y habrá que inventar nuevos niveles de cooperación global. ¿Y qué decir de los inmensos cambios en la economía y el consumo que serán necesarios como resultado de las nuevas pautas climáticas o de la escasez de agua y fuentes de energía? ¿A través de qué procesos de toma de decisiones se ejecutarán esos cambios?

Y, por último, no por ello menos importante, resulta fundamental tener en cuenta la extraña coincidencia de opuestos en las amenazas que se nos plantean: el problema viene de un exterior «material» (el fin de la naturaleza, las catástrofes medioambientales) y del interior, de la esfera virtual «inmaterial» (¿quién controla el espacio digital que nos controla a nosotros?, ¿quién manipula a los hackers?).

DE RATONES Y HOMBRES, O HACIA UN CAPITALISMO POSHUMANO

«Caída en picado», el primer episodio de la tercera temporada de *Black Mirror,* está ambientado en una realidad alternativa en la que la gente se puntúa entre sí utilizando el teléfono y en la que esa puntuación puede influir en la totalidad de tu vida. Cuenta la historia de Lacie, una joven completamente obsesionada con sus puntuaciones que, tras ser elegida dama de honor por una amiga de infancia muy popular, decide aprovechar la oportunidad para mejorar su puntuación y cumplir sus sueños: acceder a muchos lugares en los que solo se puede entrar con una puntuación por encima del 4,5 (sobre 5). Fracasa y todo va mal y acaba teniendo una puntuación de 0; luego le extraen de los ojos el implante que sustenta la tecnología de puntuación y es encarcelada por sus actos. Mientras está en la celda, Lacie comienza un intercambio de insultos con otro preso y su cólera compartida se convierte en alegría cuando se dan

cuenta de que son libres de hacerlo. Pero ¿esto es una realidad alternativa? Según un informe de *Business Insider*, «China podría utilizar datos para crear una calificación para cada ciudadano basada en lo dignos de confianza que son»:

> El gobierno chino planea poner en práctica un sistema que conecta la valoración económica, social, política legal y crediticia de un ciudadano a una puntuación global de fiabilidad social. La idea sería que si alguien quebranta la confianza en uno de esos campos, eso le afecte adversamente en los demás. El plan chino para ampliar un sistema de calificación está en proceso desde 2015. Pero en septiembre, el gobierno propuso una serie de castigos para aquellos que «rompan la confianza social» (como, por ejemplo, no pagar un préstamo o expresar en internet una opinión que no estuviera de acuerdo con el gobierno). Según los documentos normativos, he aquí lo que podría ocurrir si tienes una nota baja: no se te consideraría apto para un cargo público; perderías todo acceso a la seguridad social y a cualquier prestación; se te registraría de manera más concienzuda cuando cruzaras la aduana china; se te cerrarían las puertas de cualquier puesto de responsabilidad en el sector farmacéutico y alimentario; no conseguirías coche cama cuando viajaras en tren de noche; no podrías entrar en hoteles y restaurantes de máxima categoría y te rechazarían las agencias de viajes; tus hijos no podrían entrar en las escuelas privadas más caras.[16]

Podríamos pensar que no es más que otra de esas historias acerca del totalitarismo chino, pero ¿no estamos nosotros haciendo lo mismo, solo que de una manera más discreta? En lugar de fijarnos en cómo se recogen los datos cuando solicitamos un trabajo o pedimos un crédito bancario, examinemos un ejemplo más sutil:

> En una reciente charla del Transport for London, se comentó la posibilidad de «ludificar» el transporte desde tu residencia al trabajo dentro de Londres. Para facilitar esa posibilidad, TfL ha convertido en código libre y acceso abierto las API de internet y los flujos de datos utilizados para monitorizar todos los vehículos del transporte de Londres, con la esperanza de que los creadores de aplicaciones creen aplicaciones basadas en el sistema de transporte público londinense, con la idea de maximizar el beneficio. Una idea es que si una estación de metro concreta se atasca por culpa de otras demoras, TfL pudiera conceder «recompensas virtuales» a las personas dispuestas a utilizar rutas alternativas para aliviar la congestión. Mientras que la prevención de los atascos de tráfico quizá no parezca ninguna prueba de la distopía del control

> corporativo y estatal absolutos, de hecho muestra el peligroso potencial de dichas tecnologías. Nos muestra que el Reino Unido no está tan lejos del sistema de juegos de «crédito social» que se plantea poner en vigor en Pekín para calificar la fiabilidad de cada ciudadano y concederle una recompensa por su devoción al Estado chino. Mientras que los principales medios de comunicación se mostraron escandalizados ante estas innovaciones en el desarrollo de la aplicación china, un examen más atento de las actuales estructuras electrónicas de localización y control de nuestros movimientos muestra que un esquema similar ya está en fase de desarrollo también en Londres. En la «ciudad inteligente» futura no solo se solucionarán los atascos de tráfico, sino cualquier uso ineficaz u ocupación peligrosa del espacio.[17]

Además, deberíamos tener en cuenta que esa calificación no lo abarca todo: siempre presupone una exención doble. Hace décadas, la revista *Mad* publicó una serie de variaciones sobre el tema de los cuatro niveles de jerarquía. En relación con la moda, por ejemplo, en el escalón inferior encontramos a aquellos que viven ajenos a la moda y les da igual; luego están aquellos que intentan mantenerse al día con las tendencias de la moda pero siempre se quedan atrás; luego están aquellos que se pueden permitir seguir sin ningún problema las últimas tendencias, y, finalmente, en lo más alto, están aquellos que, al igual que los que están en lo más bajo, no les importa lo que llevan porque ellos determinan la moda: lo que ellos deciden llevar *es* la moda. ¿No ocurrirá lo mismo con la confianza social? En el escalón inferior estarán los marginados a quienes no les importa su calificación; luego los que se quedan atrás e intentan mejorar su nota; luego los que tienen buenas notas, y, finalmente aquellos que, igual que los del escalón inferior, no les importa su nota porque tienen acceso a todo (en China, por ejemplo, los altos cargos de la *nomenklatura* estatal no tendrán que preocuparse lo más mínimo de su calificación). El grupo superior y el inferior son en cierto sentido libres: no se preocupan por sus calificaciones e incluso se podría decir que los que están en lo más bajo son más libres, puesto que los de nivel superior tienen otras preocupaciones (¿permanecerán en la cima?); quizá los que están en lo más bajo, excluidos como están de cualquier calificación y orgullosos de no hacerle caso a la misma, son los nuevos

proletarios de hoy, quienes, tal como señaló Marx, son libres en un doble sentido: libres en el sentido de no tener posesiones sociales y en el sentido de ser simplemente libres.

Hoy en día, los que están por encima de cualquier valoración son, naturalmente, las grandes corporaciones vinculadas a agencias gubernamentales: ellas ejemplifican la privatización de nuestros bienes comunes. Resulta emblemática la figura de Elon Musk: pertenece al mismo grupo que Bill Gates, Jeff Bezos, Mark Zuckerberg, etc., todos ellos multimillonarios «con conciencia social». Representa el capital global en su aspecto más seductor y «progresista» o, dicho de otra manera, más peligroso. A Musk le gusta advertir de las amenazas que las nuevas tecnologías plantean a la dignidad y la libertad humana, cosas que, por supuesto, no le impiden invertir en una empresa de interfaz cerebro-computadora llamada Neuralink, centrada en crear dispositivos que se pueden implantar en el cerebro humano, con el propósito final de ayudar a los seres humanos a fusionarse con el *software* y estar al día de los avances de la inteligencia artificial. Estos avances podrían mejorar la memoria o posibilitar una interfaz más directa con los dispositivos de ordenador: «Creo que con el tiempo veremos una fusión más directa entre la inteligencia biológica y la inteligencia digital.»[18] Toda innovación tecnológica siempre se presenta así, recalcando sus ventajas para la salud o para la humanidad, para que no veamos sus implicaciones y consecuencias más o menos siniestras: ¿podemos llegar a imaginar qué nuevas formas de control contiene este así llamado «lazo neuronal»? Por eso, resulta absolutamente imprescindible mantenerlo fuera del capital privado y del poder estatal y que sea totalmente accesible al debate público. Julian Assange tenía razón en su libro fundamental, extrañamente ignorado, sobre Google:[19] para comprender cómo se regulan nuestras vidas en la actualidad y cómo esta regulación se experimenta como si fuera libertad, tenemos que centrarnos en la turbia relación entre las corporaciones privadas que controlan nuestros bienes comunes y las agencias estatales secretas.

Ese es el motivo por el que Assange supone una amenaza tan grande para el sistema y apenas podemos llegar a imaginar las

recientes presiones ejercidas entre bastidores sobre Ecuador por las potencias occidentales, de manera que ese pequeño país no ha podido sino añadir otra vuelta de tuerca al aislamiento de Julian Assange del espacio público: se ha cortado su acceso a internet y se niega la entrada a muchos visitantes... la lenta muerte social de una persona que lleva casi seis años confinada en un apartamento de la embajada ecuatoriana en Londres. Ya había ocurrido anteriormente durante un breve periodo, en la temporada de las elecciones estadounidenses, pero aquella vez fue una reacción a los documentos publicados por WikiLeaks que podían influir en el resultado de aquellos comicios, pero ahora no hay excusa: la «intromisión» de Assange en las relaciones internacionales consistió tan solo en publicar en la web sus opiniones sobre la crisis catalana y el escándalo del envenenamiento de Skripal. ¿Por qué esa acción, ahora, y por qué ha causado tan poco revuelo entre la opinión pública?

En relación con esta segunda cuestión, no basta con afirmar que la gente simplemente se ha cansado de Assange: ha resultado fundamental el papel jugado por la larga, lenta y bien orquestada campaña de difamación que alcanzó el nivel más mezquino imaginable hace unos meses, con unos rumores sin verificar, según los cuales los ecuatorianos querían librarse de él porque olía mal y llevaba la ropa sucia. En la primera fase de estos ataques personales, sus antiguos amigos y colaboradores afirmaron ante la opinión pública que WikiLeaks había empezado bien, pero que se había estancado por culpa del sesgo político de Assange (su obsesión anti-Hillary, sus sospechosos vínculos con Rusia...). Todo esto viene seguido de difamaciones personales más directas: es paranoico, arrogante, está obsesionado con el poder y el control... Y ahora hemos llegado al nivel físico de manchas y malos olores.

¿Assange un paranoico? Cuando vives de manera permanente en un apartamento en el que hay micrófonos por todas partes y eres víctima de una vigilancia constante orquestada por los servicios secretos, ¿quién no se volvería megalómano? Cuando el (ahora ex) director de la CIA dice que tu arresto es su prioridad, ¿acaso eso no implica que supones una «gran» amenaza para alguien, como

mínimo? ¿Que te comportas como el jefe de una organización de espionaje? Es que WikiLeaks es una organización de espionaje, solo que sirve al pueblo, al que mantiene informado de lo que ocurre sin que nos enteremos. ¿Es Assange un refugiado de la justicia que se oculta en la embajada ecuatoriana para no ir a juicio? Pero ¿qué clase de justicia es esa que amenaza con arrestarlo cuando se han retirado los cargos?

Pasemos a la gran pregunta: ¿por qué ahora? Creo que hay un nombre que lo explica todo: Cambridge Analytica, un nombre que simboliza por qué existe Assange, aquello por lo que lucha: la revelación de los vínculos entre las grandes corporaciones privadas y las agencias gubernamentales. Recordemos cuánto se habló de la intromisión de Rusia en las elecciones norteamericanas: ahora sabemos que no fueron hackers rusos (supuestamente en colaboración con Assange) quienes empujaron a la gente a votar a Trump, sino nuestras propias agencias de procesado de datos, que aliaron sus fuerzas con las agencias políticas. Esto no significa que Rusia y sus aliados sean inocentes: probablemente intentaron influir en el resultado, igual que hace Estados Unidos en otros países (solo que en este caso se le llama «ayudar a la democracia»). Pero eso significa que el Lobo Feroz que distorsiona nuestra democracia está aquí mismo, no en el Kremlin... y eso es lo que Assange decía desde el principio.

Pero, exactamente ¿dónde está ese Lobo Feroz? Para distinguir todo el alcance de este control y esta manipulación deberíamos ir más allá del vínculo entre las corporaciones privadas y los partidos políticos (como es el caso de Cambridge Analytica), hasta llegar a la interpenetración de las empresas de procesamiento de datos como Google o Facebook y las agencias de seguridad estatales. No es China quien debería escandalizarnos, sino nosotros, cuando aceptamos la misma regulación mientras creemos conservar toda nuestra libertad y que nuestros medios de comunicación nos ayudarán a alcanzar nuestras metas (al menos en China la gente es plenamente consciente de que están regulados). La imagen global que surge, combinada con lo que sabemos también de los últimos avances en biogenética, nos presenta una visión adecuada y

aterradora de las nuevas formas de control social que convierten el antiguo «totalitarismo» del siglo XX en una máquina de control bastante primitiva y torpe.

El mayor logro del nuevo complejo militar-cognitivo es que la opresión directa y evidente ya no es necesaria: los individuos están mucho mejor controlados y «guiados» en la dirección deseada cuando siguen considerándose agentes libres y autónomos de su propia vida. Hay otra elección clave que hay que aprender de WikiLeaks: nuestra no-libertad es más peligrosa cuando se experimenta como el mismísimo entorno de nuestra libertad: ¿qué puede ser más libre que el incesante flujo de comunicaciones que permite que cualquier individuo popularice sus opiniones y forme comunidades virtuales a su propio antojo? Por eso, resulta absolutamente imprescindible mantener la red digital fuera del control del capital privado y el poder estatal, es decir, que sea completamente accesible al debate público.

Ahora entendemos por qué hay que silenciar a Assange cuando el tema de Cambridge Analytica aparece en todos los medios de comunicación. Quienes ostentan el poder intentan minimizar la cuestión reduciéndola a un «mal uso» por parte de algunas corporaciones privadas y partidos políticos, pero ¿dónde se encuentra el propio Estado, los aparatos seminvisibles del así llamado «Estado dentro del Estado»? No es de extrañar que *The Guardian,* que ha informado de manera exhaustiva del escándalo de Cambridge Analytica y Steve Bannon, haya publicado recientemente un desagradable ataque contra Assange tachándolo de megalómano y fugitivo de la justicia. Puedes escribir lo que quieras sobre Cambridge Analytica y Steve Bannon, pero no hagas mucho caso de lo que Assange está diciendo: que los mismos aparatos estatales que ahora deberían investigar el «escándalo» son parte del problema.

Assange se caracterizó a sí mismo como un espía del pueblo y para el pueblo: no espía al pueblo para aquellos que están en el poder, espía a los que están en el poder para el pueblo. Por eso, los únicos que ahora pueden ayudarle de verdad son el pueblo. Solo nuestra presión y nuestra movilización pueden aliviar su delicada

situación. Leemos a menudo que el servicio secreto soviético no solo castigaba a sus traidores aunque le llevara décadas hacerlo, sino que también luchaba denodadamente para liberarlos cuando el enemigo los atrapaba. Assange no tiene ningún Estado detrás, solo a nosotros, el pueblo. ¡Hagamos al menos lo que hacía el servicio secreto soviético, luchemos por él todo el tiempo que sea necesario!

Últimamente la regulación digital ha adquirido un sesgo mucho más siniestro. Cuando John Steinbeck le puso por título a su novela *De ratones y hombres,* se basó en el famoso poema de Robert Burns «A un ratón»:

> *Del dominio del hombre hay que lamentar*
> *que la unión con la Naturaleza fuera a quebrar*,
> *y justifica esa mala opinión*
> *que sientas tú temor*
> *de mí, pobre compañero terrenal*,
> *y, como tú, mortal*.
> [...]
> *Los planes más concienzudos*
> *de hombres y ratones*
> *se sumen por el embudo*
> *del olvido. ¡Y del prometido contento solo queda dolor y sufrimiento*!

La situación descrita en estas líneas es la de un ser humano que se disculpa ante un ratón por haber roto la «unión con la Naturaleza» por culpa de la sed de dominio sobre el mundo natural, cosa que justifica la mala opinión del ratón y su miedo a los seres humanos. El ser humano también concede que, aun cuando su plan fuera bienintencionado, salió mal y solo ha provocado dolor y sufrimiento. ¿Podemos imaginar esa misma escena entre el científico humano y el ratón con el que lleva a cabo el siguiente experimento?

> Imaginemos que alguien controla tu cerebro a distancia y obliga al órgano de

> procesamiento central de tu cuerpo a enviar mensajes a tus músculos que tú no has autorizado. Es una idea que da mucho miedo, pero los científicos han conseguido hacer realidad esta pesadilla de ciencia ficción, aunque a escala mucho menor, e incluso han sido capaces de incitar a sus sujetos a correr, quedarse inmóviles y perder incluso por completo el control de sus extremidades. Por suerte, esta investigación se utilizará con fines positivos más que negativos... de momento. Este experimento, liderado por el doctor en física y profesor Arnd Pralle, en la Facultad de Artes y Ciencias de la Universidad de Buffalo, se centró en la técnica llamada «estimulación magneto-térmica». No se puede decir que sea un proceso simple, pues exige el implante de segmentos de ADN especialmente construidos y nanopartículas que se adosan a neuronas específicas, pero, en cuanto finaliza este implante mínimamente invasivo, el cerebro se puede controlar a distancia a través de un campo magnético alterno. Cuando se aplican estos *inputs* magnéticos, las partículas se calientan, por lo que las neuronas se activan [...]. A pesar de que solo se ha probado en ratones, la investigación podría tener implicaciones de gran alcance en el ámbito de la investigación cerebral. El santo grial para soñadores como Elon Musk es que algún día podamos darle un pellizquito a nuestro cerebro para eliminar los trastornos del estado de ánimo y convertirnos en criaturas más perfectas. Esta investigación pionera podría ser perfectamente un importante paso hacia el futuro.[20]

La esperanza matizada de que esta investigación «se utilizará con fines positivos más que negativos» se parece bastante a los conocidos chistes de médicos de «primero la buena noticia y, luego, la mala». Cuando una intención como la digitalización directa de nuestro cerebro se vende al público, los medios de comunicación suelen comenzar señalando sus beneficios médicos y las nuevas oportunidades de disminuir el sufrimiento. Ya no será necesario ni el famoso meñique de Stephen Hawking, un vínculo mínimo entre su mente y la realidad exterior, la única parte de su cuerpo paralizado que era capaz de mover: con una mente cableada, habría sido capaz de mover su silla de ruedas, es decir, su cerebro habría servido de control remoto. Pero, como suele decirse, se recoge lo que se siembra, y la digitalización de nuestros cerebros abre insólitas posibilidades de control. Por cierto, la noticia que he citado ya no es noticia: ya en mayo de 2002 se informó que científicos de la Universidad de Nueva York habían implantado un chip capaz de recibir señales en el cerebro de una rata, de manera que se podría

controlar a la rata, determinar la dirección que tomaba, mediante un mecanismo de guía, como el de un coche de juguete a control remoto. Por primera vez, la «voluntad» de un animal vivo, sus decisiones «espontáneas» acerca de sus movimientos las toma una máquina externa. Naturalmente, la gran pregunta filosófica es la siguiente: ¿cómo «experimentaba» su movimiento la desdichada rata, cuando este en realidad se decidía desde el exterior?, ¿seguía experimentándolo como algo espontáneo (es decir, era totalmente inconsciente de que alguien lo dirigía) o se daba cuenta de que «algo estaba pasando», de que un poder ajeno decidía sus movimientos?

Y aún más importante es aplicar el mismo razonamiento a un experimento idéntico llevado a cabo con seres humanos (el cual, dejando aparte las cuestiones éticas, no debería ser mucho más complicado, desde el punto de vista técnico). Podríamos argumentar que no debería aplicarse la categoría humana de «experiencia» a la rata, pero debemos formular la misma cuestión referida a un ser humano, es decir, yo, como ser humano guiado desde fuera, ¿seguiré experimentando mis movimientos como algo espontáneo?, ¿seré totalmente inconsciente de que mis movimientos los dicta otra persona o me daré cuenta de que algo pasa, de que un poder exterior los determina? y ¿cómo, exactamente, se manifestará este «poder exterior»?, ¿como algo interno, un impulso interior imparable, o como una simple coacción externa? Si sigo siendo totalmente inconsciente de que mi comportamiento «espontáneo» viene guiado desde fuera, ¿podemos seguir fingiendo que esto no tiene consecuencias para nuestra idea del libre albedrío?

Con cierta ironía, podríamos encontrar en nuestra realidad política a un ser humano guiado desde fuera: cuando Alexis Tsipras, partidario de las políticas antiausteridad, después de haber ganado el referéndum que decía que «No» a la presión financiera de la Unión Europea, de repente cambió su posición y consintió en aprobar la política de austeridad más dura, ¿no fue como si los poderes económicos y políticos de Bruselas hubieran apretado un botón y lo hubieran hecho comportarse como un juguete de control remoto? Muchos observadores se han fijado en que, después del

cambio, cuando Tsipras aparece por televisión acompañado de los grandes líderes europeos, hay algo extraño en su comportamiento: a menudo simplemente está ahí de pie sonriendo, como si no fuera completamente consciente de lo que hace. Sin embargo, la imagen es más compleja. El 17 de octubre de 2017, Tsipras visitó a Trump en la Casa Blanca y, después del encuentro, mientras hablaba en el Jardín de las Rosas, proclamó que ahora estaba dispuesto a trabajar conjuntamente con Trump: «Tenemos valores comunes. No olvidemos que los valores de la democracia y la libertad nacieron en Grecia. Son valores que atraviesan la cultura y la tradición de Estados Unidos. El presidente ahora continúa esta tradición.»[21] El Tsipras que vemos aquí no es la marioneta de una Unión Europea que impone una dura política de austeridad: distinguimos una especie de auténtico plus personal, sin que le presione el capital internacional. Las alabanzas que le dedica a Trump son sin duda más subjetivas y geopolíticamente tienen sentido (Estados Unidos, molesto con Turquía, vuelve a contar con Grecia), en la misma línea que cuando declaró, durante su visita a Israel hace un par de años, que Jerusalén era la eterna capital de los judíos o cuando confraternizó con Serbia y otros países ortodoxos. También podemos comprender que, tras las amargas experiencias con la Unión Europea, busque apoyo entre aquellos que son básicamente antieuropeos. No obstante, nada de todo esto justifica de ninguna manera su posición: lo que ocurre es que nos enfrentamos a las consecuencias tragicómicas de su capitulación ante el chantaje de la Unión Europea.

Aunque presentar a Tsipras como un juguete controlado a distancia no es más que un chiste político de bastante mal gusto, surgen otras cuestiones importantes, no solo cuestiones filosóficas básicas, sino también políticas; cuando Musk dice: «Un día seremos capaces», ¿quién es aquí este implícito «nosotros»?, ¿las corporaciones, el gobierno, cualquiera que tenga dinero? Una cosa está clara: la ciencia y la filosofía tendrán que combinar sus fuerzas. Ocurre de vez en cuando que una idea parecida surge en dos campos teóricos diferentes que no se comunican; por ejemplo, en la especulación «posmoderna» y en la ciencia empírica. Esto es lo que

ha ocurrido en las últimas décadas con la idea del antihumanismo teórico, o del sujeto inhumano, que jugó un papel importante en el pensamiento francés contemporáneo, desde Foucault y Lacan hasta Badiou. Últimamente, las ciencias cognitivas han propuesto su propia versión del antihumanismo: con la digitalización de nuestras vidas y la perspectiva de un vínculo directo entre nuestro cerebro y la maquinaria digital estamos entrando en una nueva era poshumana que afectará nuestra comprensión básica de nosotros mismos como agentes humanos libres irresponsables. Por tanto, el poshumanismo ya no es una propuesta teórica excéntrica, sino una cuestión que afecta a nuestra vida cotidiana. ¿Se podrían unir estos dos aspectos en una perspectiva teórica única o están condenados a hablar lenguajes diferentes (la teoría «posmoderna» le reprocha al cognitivismo no ser más que un cándido determinismo naturalista y, por su parte, los cognitivistas rechazan la teoría «posmoderna» como una especulación irrelevante que permanece arraigada en el espacio filosófico tradicional?[22] Lo primero que hemos de observar aquí es que el avance de los agentes poshumanos y el antropoceno son dos aspectos del mismo fenómeno: justo en el momento en que la humanidad se convierte en el principal factor geológico que amenaza todo el equilibrio de la vida en la tierra, comienza a perder sus rasgos básicos y se transforma a sí misma en poshumanidad.

La cuestión que subyace a este problema es la siguiente: ¿cómo se relacionan el capitalismo y la perspectiva de la poshumanidad? Se suele postular que el capitalismo es algo más histórico y que nuestra humanidad, incluyendo nuestras diferencias sexuales, son algo más básico, incluso ahistórico; no obstante, lo que presenciamos hoy en día es ni más y menos que un intento de integrar el paso a la poshumanidad con el capitalismo. A ello se encaminan los esfuerzos de los nuevos gurús multimillonarios como Elon Musk: sus predicciones de que el capitalismo «tal como lo conocemos» está llegando a su fin remiten a un capitalismo «humano» y el paso del que hablan es el paso del capitalismo humano al poshumano. *Blade Runner 2049* aborda ese tema: este es el argumento (de nuevo sacado de manera descarada de la Wikipedia):[23]

En 2049, seres humanos creados a partir de la bioingeniería llamados replicantes se han integrado en la sociedad, ya que la vida vinculada a la bioingeniería resultó ser necesaria para asegurar la supervivencia de la humanidad. K, un modelo más reciente creado para obedecer, trabaja de *blade runner* para el Departamento de Policía de Los Ángeles, cazando y «retirando» modelos de replicantes clandestinos más viejos. Comparte su vida con su pareja holográfica, Joi, un producto de Wallace Corporation. [Deberíamos observar que esta Wallace Corporation que produce replicantes poshumanos, surgió de la crisis del antropoceno: conquistó su poder salvando a la humanidad del hambre provocada por el hundimiento de la reproducción natural debido a la excesiva actividad humana: encontraron la manera de producir enormes cantidades de comida artificial.] K investiga un movimiento de liberación replicante, que lo conduce a una granja, donde «retira» al replicante clandestino Sapper Morton y encuentra una caja enterrada, en cuyo interior descubre lo que parecen ser restos humanos. El análisis forense revela que son de una replicante femenina que murió como resultado de las complicaciones de una cesárea de emergencia. A K esto le parece inquietante, ya que al principio se creyó que las replicantes no podían quedarse embarazadas.

La teniente Joshi, superior de K, le ordena destruir todas las pruebas relacionadas con el caso y retirar al niño, ya que considera que la divulgación de que los replicantes son capaces de reproducirse es peligrosa y podría conducir a la guerra, pues difumina la línea de separación entre replicantes y humanos. K, alarmado por la orden de matar a un ser nacido de madre, visita la sede del fabricante de replicantes Niander Wallace, que identifica el cuerpo como el de Rachael, una replicante experimental a la que le fueron implantados recuerdos humanos por su creador, el doctor Eldon Tyrell. En el proceso, averigua que mantuvo una relación romántica con el veterano *blade runner* Rick Deckard, que desapareció hace treinta años. Como considera que la reproducción en replicantes puede impulsar su producción y ampliar sus operaciones en las colonias espaciales, pero carece de la tecnología para proporcionarles esa facultad, Wallace envía a su replicante ejecutora Luv para robar los restos de Rachael de la sede del Departamento de Policía y seguir a K para encontrar al hijo de Rachael.

Al volver a la granja de Morton, K encuentra una fecha oculta que coincide con un recuerdo suyo de la infancia: escondía un caballo de juguete, que encuentra más adelante en un orfanato, lo que sugiere que sus recuerdos –que siempre había creído que eran implantes– son verdaderos. Joi insiste en que esto es una prueba de que K es de hecho una persona real y le da el apodo de «Joe». Mientras busca las partidas de nacimiento de ese año, descubre una anomalía: ese día nacieron unos «gemelos» con un ADN idéntico que solo se diferencian en el cromosoma sexual; solo el niño figura como con vida. K busca a la doctora Ana Stelline, una diseñadora de recuerdos que le informa que es ilegal programar replicantes con recuerdos verdaderos de seres humanos, lo

que lleva a K a creer que podría ser hijo de Rachael. Después de fallar un test de comportamiento replicante, K es suspendido por Joshi, que le da cuarenta y ocho horas para desaparecer. K transfiere a Joi a un emisor móvil, a pesar de saber que, si está deteriorado, ella dejará de existir para siempre, y posteriormente analiza el caballo de juguete, en el que encuentra rastros de radiación que lo llevan a las ruinas de lo que una vez fueron Las Vegas, donde encuentra a Deckard, que confiesa que mezcló los registros de nacimiento para cubrir sus huellas y se vio obligado a dejar a Rachael, embarazada, con el movimiento de liberación replicante para protegerla.

Mientras tanto, Luv y sus hombres matan a Joshi, localizan a K y llegan para secuestrar a Deckard. Dan por muerto a K, que está muy malherido, y destruyen el emisor de Joi. Después, el movimiento de liberación replicante rescata a K, pues también lo seguían. Su líder, Freysa, le cuenta que se equivoca al creer que posee un papel único en el movimiento y que el hijo de Rachael es de hecho una niña. K deduce que Stelline es la hija de Deckard, ya que es la única capaz de crear un recuerdo e implantárselo. Freysa insta a K a impedir que Wallace descubra los secretos de la reproducción replicante por cualquier medio necesario, incluyendo el asesinato de Deckard.

Es un detalle importante que esta parte de la película ocurra en Las Vegas. Muchos críticos han observado ecos de Tarkovski en la película, no solo en su ritmo lento, sino también en el paisaje, que evoca la Zona, de la película de Tarkovski *Stalker.* En el primer *Blade Runner,* la propia megalópolis es una Zona, mientras que fuera de esta encontramos la naturaleza verde sin estropear (hacia la que escapan Deckard y Rachael al final de la película, al menos en la primera versión estrenada); en *Blade Runner 2049*, toda la superficie de la Tierra es una Zona venenosa (la historia tiene lugar después de una catástrofe ecológica global), aunque existe una Zona dentro de la Zona: el área que rodea Las Vegas, donde se esconde Deckard, el territorio irradiado en el que solo replicantes pueden sobrevivir y en el que la policía humana solo puede intervenir durante un tiempo limitado y muy protegida con máscaras. En la Zona de Las Vegas, el tiempo describe un movimiento circular eterno, una idea que transmite perfectamente el programa holográfico de viejas estrellas (Elvis Presley, etc.) en un escenario abandonado que se autorreproduce de manera permanente. No tiene nada de glamur y la hiperrealidad holográfica está fracturada, interrumpida una y otra vez; sin embargo, habría que tener en

cuenta que nos hallamos en una especie de territorio liberado o, al menos, en un territorio abandonado por el poder estatal que es la sede de la resistencia de los replicantes.

De vuelta a Los Ángeles, llevan a Deckard delante de Wallace, que sugiere que lo que Rachael sentía por él había sido creado por Tyrell para poner a prueba la posibilidad de que una replicante se quedara embarazada. Cuando Deckard se niega a cooperar, Wallace hace que Luv lo acompañe a una avanzada de las colonias espaciales para que lo torturen y le saquen información. Pero K los intercepta, mata a Luv y escenifica la muerte de Deckard para protegerlo tanto de Wallace como de los replicantes. Conduce a Deckard a la oficina de Stelline y lamenta que sus mejores recuerdos le pertenezcan a ella. Deckard entra cautelosamente en la oficina y se acerca a Stelline, mientras K muere a causa de sus heridas.

Así pues, ¿por qué el hecho de que dos replicantes (Deckard y Rachael) formaran una pareja sexual y crearan un ser humano de una manera humana constituyó un suceso tan traumático, celebrado por algunos como un milagro y, considerado por otros, horrorizados, una amenaza? ¿Tiene que ver con la reproducción o con el sexo, es decir, con la sexualidad en su forma humana específica? La película se centra de manera exclusiva en la reproducción y rehúye la gran pregunta: ¿puede la sexualidad, privada de su función reproductiva, sobrevivir en la era poshumana?

La imagen de la sexualidad sigue siendo la habitual: el acto sexual se muestra desde la perspectiva masculina, de manera que la androide de carne y hueso queda reducida a una fantasía holográfica, Joi, creada para servir al hombre: «Joi debe solaparse con el cuerpo de una persona real, de manera que constantemente va de una identidad a la otra, mostrando que la mujer es el auténtico sujeto dividido, y el Otro de carne y hueso no es más que un vehículo para la fantasía.»[24] Joi no es una fantasía masculina materializada, sino programada, creada para ser compañera en el hogar, mujer de la limpieza y trabajadora sexual adaptada a los deseos y antojos de su dueño. La escena sexual de la película es así demasiado directamente «lacaniana» (en línea con películas

como *Her)*, ignorando la auténtica heterosexualidad en la que la pareja no es solo un accesorio para que yo represente mis fantasías, sino un auténtico Otro.[25] La película tampoco consigue explorar la diferencia potencialmente antagónica entre los propios androides, entre los androides «de carne y hueso» y aquellos cuyos cuerpos no son más que proyecciones holográficas en 3-D: ¿cómo, en la escena de sexo, la androide de carne y hueso acepta verse reducida a un accesorio físico para satisfacer la fantasía masculina?, ¿por qué no se resiste o lo sabotea?

La película presenta toda una panoplia de modos de explotación, entre ellos un emprendedor semiilegal que se sirve del trabajo infantil (centenares de huérfanos humanos) para buscar vieja maquinaria digital en la basura. Desde la perspectiva marxista tradicional, surgen extrañas preguntas: si los androides fabricados trabajan, ¿sigue operativa la explotación?, ¿su trabajo produce un valor por encima de su propio valor como mercancías, de manera que sus propietarios se lo pueden apropiar como plusvalía? Deberíamos observar que la idea de ampliar las capacidades humanas para crear trabajadores o soldados poshumanos perfectos cuenta con una larga historia en el siglo XX. A finales de la década de 1920, durante una época, ni más ni menos que Stalin apoyó económicamente el proyecto «simio humano» propuesto por el biólogo Iliá Ivanov (seguidor de Alexander Bogdanov, blanco de las críticas de Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo):* la idea era que si se hacía copular a seres humanos y orangutanes se podría crear un trabajador perfecto y un soldado inmune al dolor, al cansancio y a la mala alimentación. En su racismo y sexismo innato, Ivanov, naturalmente, intentó que copularan seres humanos machos y simios hembras; además, los seres humanos que utilizó eran negros del Congo, puesto que se suponía que genéticamente estaban más cerca de los simios: el Estado soviético costeó una cara expedición al Congo. Cuando el experimento falló, liquidaron a Ivanov. Los nazis también utilizaban regularmente drogas para mejorar la forma física de sus soldados de élite y el ejército de Estados Unidos ahora experimenta con cambios genéticos y drogas para que sus soldados sean superresistentes (por ejemplo, ya

tienen pilotos preparados para volar y combatir durante setenta y dos horas).

En el dominio de la ficción, deberíamos incluir a los zombis en la lista. Las películas de terror registran diferencias de clase entre el comportamiento de los vampiros y el de los zombis: los vampiros son gente de buenos modales, exquisitos y aristocráticos que viven entre gente normal, mientras que los zombis son torpes, apáticos, sucios y atacan desde el exterior, como una revuelta primitiva de los excluidos. La identificación entre zombis y clase trabajadora la encontramos directamente en *White Zombie* (1932, Victor Halperin), el primer largometraje de zombis anterior al Código Hays. No hay vampiros en esta película, aunque, de manera significativa, el villano principal que controla a los zombis lo interpreta Bela Lugosi, que el año anterior se había hecho famoso interpretando a Drácula. *White Zombie* está ambientada en una plantación de Haití, donde tuvo lugar la revuelta de esclavos más famosa. Lugosi recibe al propietario de otra plantación y le enseña su ingenio azucarero, cuyos trabajadores son zombis que, tal como explica enseguida Lugosi, no se quejan por trabajar muchas horas, no exigen sindicatos, nunca están de huelga y se limitan a trabajar y trabajar. Una película como esta solo era posible antes de la imposición el Código Hays.

En otra interesante inversión de la fórmula habitual en la que el héroe, que vive (y se considera) como un tipo normal, descubre que es la figura excepcional con una misión especial, el K de *Blade Runner 2049* cree que él es la figura especial que todo el mundo busca (el hijo de Deckard y Rachael), aunque poco a poco se da cuenta de que (al igual que muchos otros replicantes) no es más que un replicante vulgar obsesionado con una ilusión de grandeza, de manera que acaba sacrificándose por Stelline, que es la figura verdaderamente excepcional. La enigmática Stelline resulta fundamental: ella es la «auténtica» hija (humana) de Deckard y Rachael, lo que significa que es la hija humana de dos replicantes, lo que invierte el proceso de replicantes creados por el hombre. Stelline vive en su mundo aislado (es incapaz de sobrevivir en espacios abiertos con vegetación y fauna auténticas), está

condenada a una absoluta esterilidad (ropas blancas en una habitación vacía de paredes blancas), su contacto con la vida se limita al universo virtual generado por máquinas digitales, lo que la coloca en una posición ideal como creadora de sueños (trabaja para un empresario independiente programando recuerdos falsos que serán implantados en los replicantes). Como tal, Stelline no es de ninguna manera un agente subversivo, no es más que una freelance que trabaja para Wallace y, como tal, colabora de manera directa para prevenir que los replicantes se rebelen; resumiendo, Stelline es la principal ideóloga de la corporación Wallace, pues produce sueños y recuerdos en serie para que la población esté satisfecha. ¿No estaría plenamente justificado el movimiento de resistencia si la secuestrara y la hiciera trabajar para ellos? Stelline ejemplifica la falta (o, mejor dicho, la imposibilidad) de mantener relaciones sexuales, que ella reemplaza con un rica complejidad fantasmática. No es de extrañar que la pareja creada al final de la película no sea la pareja sexual convencional, sino el emparejamiento asexual de padre e hija. Por eso, los últimos planos de la película nos resultan tan familiares y extraños al mismo tiempo: K se sacrifica en la nieve en un gesto parecido al de Cristo para crear la pareja padre e hija.

¿Posee esta reunión algún poder redentor o deberíamos interpretar su importancia en el contexto del sintomático silencio de la película acerca de la fricción social entre seres humanos en la sociedad que nos muestra?, ¿dónde está la «clase baja» humana? No obstante, la película presenta de manera acertada el antagonismo que recorre la élite dirigente del capitalismo global: entre el Estado y sus aparatos (personificados en Joshi) y las grandes corporaciones (personificadas por Wallace), que buscan el progreso hasta la autodestrucción final:

> Mientras la posición político-legal del Departamento de Policía de Los Ángeles resulta potencialmente conflictiva, Wallace solo ve el potencial productivo revolucionario de autorreproducir replicantes, que espera que le ayude a prosperar en su negocio. Su punto de vista es el del mercado y merece la pena analizar las perspectivas contradictorias de Joshi y Wallace, pues señalan las contradicciones existentes entre lo político y lo económico o, por decirlo de otra manera, resulta extrañamente reveladora de la intersección entre

el mecanismo estatal de clases y las tensiones en el modo económico de producción.[26]

Aunque Wallace es un ser humano auténtico, actúa de manera inhumana, como un androide cegado por un deseo excesivo, mientras que Joshi representa el *apartheid*, la estricta separación entre seres humanos y replicantes o, en sus propias palabras: «Las cosas tienen un orden. El mundo se construye sobre un muro que separa a las especies. Dile a una de esas especies que no hay muro y tendrás una guerra... o una carnicería». Su idea es que si no existe una separación, la consecuencia sería la guerra y la desintegración. «Si un niño nace de una madre replicante o de unos padres replicantes, ¿sigue siendo replicante? Si ha producido sus propios recuerdos, ¿sigue siendo replicante? ¿Cuál es ahora la línea divisoria entre humanos y replicantes, si estos últimos se pueden reproducir entre ellos? ¿Qué nos hace humanos?»[27] Sin perder de vista *Blade Runner 2049,* ¿no deberíamos complementar el famoso pasaje de *El manifiesto comunista* añadiendo que las «limitaciones y peculiaridades [sexuales] van pasando a segundo plano», que en el dominio de las prácticas sexuales «todo lo que se creía permanente y perenne se esfuma, lo santo es profanado» y que el capitalismo tiende a sustituir la heterosexualidad normativa habitual por una proliferación de identidades y/o orientaciones inestables y cambiantes? La celebración actual de las «minorías» y los «marginados» es la posición mayoritaria predominante: incluso la derecha alternativa, que se queja del terror de la corrección política liberal, se presenta como protectora de las minorías en peligro. O fijémonos en esos críticos del patriarcado que lo atacan como si todavía fuera una posición hegemónica, ignorando lo que Marx y Engels escribieron hace más de ciento cincuenta años en el primer capítulo de *El manifiesto comunista*: «La burguesía, dondequiera que se instauró, echó por tierra todas las instituciones feudales, patriarcales e idílicas.» Esto es algo que todavía ignoran aquellos teóricos culturales izquierdistas que centran su crítica en la ideología y la práctica patriarcal. Por no hablar de la perspectiva de nuevas formas de poshumanidad androide (manipulada de manera

genética o bioquímica) que destruirá cualquier separación entre lo humano y lo inhumano.

Así pues, ¿por qué no se rebela la nueva generación de replicantes?

> A diferencia de los replicantes de la película original, los nuevos nunca se rebelarán, aunque no se explique claramente por qué, aparte de porque están programados para no hacerlo. La película, sin embargo, insinúa una explicación: la diferencia fundamental entre los nuevos y los viejos replicantes tiene que ver con la relación con sus falsos recuerdos. Los viejos replicantes se rebelaron porque creían que sus recuerdos eran reales y que así podían experimentar la alienación de reconocer que no lo eran. Los nuevos replicantes saben desde el principio que sus recuerdos son falsos, de manera que nunca se engañan. La cuestión, por tanto, es que el rechazo fetichista de la ideología esclaviza aún más a los sujetos que la simple ignorancia de su funcionamiento.[28]

A la nueva generación de replicantes se le priva de la ilusión de que sus recuerdos sean auténticos, de cualquier contenido sustancial de su ser, y se ven reducidos al vacío de la subjetividad, es decir, a la pura condición proletaria de *substanzlose Subjektivität.* El hecho de que no se rebelen, por tanto, ¿significa que esa rebelión ha de estar apoyada por la conciencia de algún contenido auténtico amenazado por el poder opresor?

K escenifica un falso accidente para hacer desaparecer a Deckard, no solo ante el Estado y el capital (Wallace Corporation), sino ante los rebeldes replicantes (que están liderados por una mujer, Freysa, un nombre que recuerda la palabra *Freiheit,* que en alemán significa libertad). Aunque se puede justificar su decisión por el hecho de que Freysa también quiere a Deckard muerto para que Wallace no descubra el secreto de la reproducción replicante –tanto el aparato estatal (encarnado por Joshi) como los revolucionarios (encarnados por Freysa) quieren a Deckard muerto–, la decisión de K le da a la historia un sesgo humanista-conservador: intenta que el dominio de la familia quede exento del conflicto social clave presentando a ambos bandos como igualmente brutales. El hecho de no tomar partido delata la falsedad de la película: es demasiado

humanista, en el sentido de que todo gira alrededor de los seres humanos y aquellos que quieren ser (que los tomen por) humanos o aquellos que no saben que no son humanos. (¿Acaso la biogenética no nos está diciendo que nosotros –los seres humanos «normales»– no sabemos que no somos humanos, que no somos más que máquinas neuronales conscientes de sí mismas?) El implícito mensaje humanista de la película es el de la tolerancia liberal: deberíamos darles a los androides con sentimientos humanos (amor, etc.) derechos humanos, tratarlos como seres humanos, incorporarlos a nuestro universo, pero, con su llegada, ¿será nuestro universo todavía nuestro, seguirá siendo el mismo universo humano?

Lo que se echa en falta es alguna reflexión acerca de qué significará la llegada de androides para la situación de los propios seres humanos: ya no seremos humanos en el sentido habitual, porque emergerá algo nuevo. ¿Cómo lo definiremos? Además, por lo que se refiere a la distinción entre androides con cuerpos «reales» y androides holográficos, ¿hasta dónde debemos ampliar nuestro reconocimiento?, ¿también hay que reconocer a los replicantes holográficos que poseen conciencia y emociones (como Joi, creado para servir y satisfacer a K) como entidades que actúan como seres humanos? Deberíamos tener en cuenta el hecho de que Joi, que ontológicamente es un simple replicante holográfico sin cuerpo real, comete el acto radical de sacrificarse por K, un acto para el que no estaba programada.[29]

Evitar esta Novedad nos deja con la única opción de un sentimiento nostálgico de amenaza (la esfera «privada» amenazada de la reproducción sexual), una falsedad que se inscribe en la forma visual narrativa de la película. De esta forma, regresa el aspecto reprimido de su contenido, pero no en el sentido de que la forma sea mas progresista, sino en el sentido de que la forma sirve para ocultar el potencial anticapitalista y progresista de la historia. El ritmo lento, con su imagen estetizada, expresa la postura social de no tomar partido, de la pasividad de dejarse llevar.

Lo que nos lleva de nuevo a la lucha de clases. Los replicantes son trabajadores esclavos producidos en masa para los seres

humanos privilegiados, especialmente apropiados para trabajar en territorios venenosos de otros planetas en los que los seres humanos son incapaces de sobrevivir. O, como dice Wallace: «Toda gran civilización se ha construido a costa de una fuerza de trabajo desechable.» Aunque puede que esto sea cierto, sin embargo, habría sido demasiado fácil reducir el antagonismo entre seres humanos y replicantes a un desplazamiento metafórico del antagonismo entre los privilegiados y los no privilegiados (explotados/excluidos) dentro de la sociedad humana:

> A medida que K lleva a cabo su investigación, vamos encontrando pistas cada vez más incómodas de una sociedad esclavista que supuestamente tendrá lugar treinta años después: silos de niños que trabajan desmantelando circuitos electrónicos desechados; gente que se gana la vida buscando en la basura y vive sobre enormes chatarrerías de metal oxidado; trabajadoras sexuales que se ganan la vida en la calle; un «granjero de proteínas» que lleva una existencia miserable en el barro. Incluso en cierto momento vemos un limpiador, posiblemente el primero que se ve en una película de ciencia ficción de Hollywood. Este es nuestro mundo y está ocurriendo ahora.[30]

Y, de nuevo, aunque esto es cierto, no es toda la verdad: la perspectiva de formas de vida poshumanas ya no es tan solo un proyecto para la próxima generación, sino que moviliza los actuales intentos del capitalismo global para posponer su crisis definitiva. Lo que nos lleva a lo que, podríamos decir, es el mensaje de la película:

> Más allá del filosofeo baudrillardiano de «¿cómo sabemos que somos humanos?», *Blade Runner 2049* se pregunta qué significa ser humano y aventura audazmente algunas sugerencias. Es la capacidad de formar conexiones, de empatizar con los demás, de amar, de tener valores. También es la voluntad de actuar, de resistir, de luchar por esos valores. «Morir por una causa justa es lo más humano que se puede hacer», dice un personaje. Es una llamada a la revolución. No mañana, sino ahora.[31]

No obstante, aquí aparece cierta ambigüedad. El personaje que habla de morir por una causa justa es Freysa, la líder de la resistencia replicante y, aunque K la repite muchas veces, le da a su

afirmación un giro no político distinto, que reemplaza la causa emancipadora de la liberación universal por la meta de reunir a padre e hija sacándolos de la lucha política: en la lectura de K, morir por una causa justa no es precisamente una llamada a la revolución.[32]

¿Cuál habría sido, pues, una auténtica forma de contacto entre un ser humano y un replicante? Cuando se debate la pregunta «¿Hay que tratar a los androides como humanos?», nos centramos generalmente en la conciencia: ¿tienen vida interior? (Aunque sus recuerdos estén programados e implantados, todavía pueden experimentarse como auténticos.) Sin embargo, quizá deberíamos desplazar el foco de la conciencia al inconsciente: ¿poseen inconsciente en el sentido exacto freudiano? El inconsciente no es una dimensión irracional más profunda, sino lo que Lacan habría denominado «otra escena» virtual que acompaña el contenido consciente del sujeto.

Tomemos un ejemplo quizá inesperado. Recordemos el famoso chiste de *Ninotchka* de Lubitsch: «¡Camarero! ¡Un café sin crema, por favor!» «Lo siento, señor, no tenemos crema, solo leche, ¿le parece bien que le traiga un café sin leche?» Objetivamente, el café sigue siendo el mismo, pero lo que podemos cambiar es convertir el café sin crema en un café sin leche, o, de manera más sencilla, añadir la aplicación implícita y llamar al café solo café sin leche. La diferencia entre «café solo» y «café sin leche» es puramente virtual, no hay ninguna diferencia en la taza de café real, y lo mismo se puede decir del inconsciente freudiano: es algo puramente virtual, no consiste en una realidad psíquica «más profunda»; resumiendo, el inconsciente es como la «leche» en el «café sin leche». Y ahí reside la trampa: ¿puede el gran Otro digital, que nos conoce mejor que nosotros mismos, diferenciar entre «café solo» y «café sin leche» o es la esfera hipotética que queda fuera del alcance del gran Otro digital, que se restringe a hechos de nuestro cerebro y del entorno social de los que no somos conscientes? La diferencia que estamos abordando aquí se da entre los hechos «inconscientes» (neuronales, sociales) que nos determinan y el «inconsciente» freudiano, algo puramente hipotético. Este dominio de lo hipotético

solo puede estar operativo si la subjetividad está activa: a fin de detectar la diferencia entre «café solo» y «café sin leche», tiene que estar operativo un sujeto. Y –volviendo a *Blade Runner 2049*– ¿son capaces los replicantes de detectar esa diferencia?

2. OCURRENCIAS DEL PODER

LENIN NAVEGA EN TERRITORIOS INEXPLORADOS

En *El Estado y la revolución* (1917), una especie de trabajo teórico preparatorio para la Revolución de Octubre, Lenin resumió su visión del estado de los trabajadores, donde toda *kujarka* (no una cocinera, y menos una gran chef, sino la humilde pinche de cocina de una familia adinerada) tendrá que aprender a dirigir el Estado, en el que todos, incluso los administradores de más alto nivel, cobran el mismo salario que los trabajadores, donde a todos los administradores, que serán directamente elegidos por su circunscripción local, se les podrá convocar en cualquier momento, y donde no habrá ejército permanente.

Cómo esta idea se convirtió en su opuesto justo después de la Revolución de Octubre ha sido objeto de numerosos análisis críticos, pero lo que quizá es mucho más interesante es el hecho de que Lenin propone como base normativa de esta visión «utópica» una idea casi habermasiana de «las reglas elementales del intercambio social que se conocen desde hace siglos y se han repetido durante miles de años en las máximas más trilladas».[1] En el comunismo, esta permanente base normativa de intercambio humano imperará finalmente de una manera distorsionada: solo en una sociedad comunista, «liberados de la esclavitud capitalista, de los innumerables horrores, bestialidades, absurdos y vilezas de la explotación capitalista», la gente «se habituará poco a poco a observar las reglas elementales de convivencia [...] a observarlas sin violencia, sin coacción, sin subordinación, sin ese aparato especial de coacción que se llama Estado».[2]

Más o menos una página después, Lenin escribe: «sabemos que la causa social más profunda de los excesos, consistentes en la infracción de las reglas de convivencia, es la explotación de las masas».[3] ¿Significa eso que la revolución se basa de manera

normativa en una especie de reglas universales que funcionan como «naturaleza humana» eterna? (Y quizá encontramos un eco de la preocupación de Lenin por las «reglas elementales de convivencia» en sus comentarios críticos a los zafios modales de Stalin de los últimos meses de su vida.) Deberíamos analizar la cuestión de la base normativa en todas sus dimensiones. Por ejemplo, ¿cómo vamos a justificar nuestro rechazo al racismo?

Lacan afirma que la ciencia nace «en el momento en que Galileo estableció pequeñas relaciones de letra a letra con una línea en el intervalo [...] este es el punto donde nace la ciencia. Y por eso tengo esperanzas en el hecho de que, pasando por debajo de toda representación, tal vez lleguemos a tener algunas nociones más satisfactorias sobre la vida».[4] Jean-Claude Milner deja claro que, para Lacan, «las relaciones de letra a letra, más que las matemáticas, constituyen el auténtico punto de arranque»: «Después de un largo periodo en el que las matemáticas se habían apropiado de las letras en la ciencia, las letras, en cuanto que tales, ahora reaparecen en su plena autonomía. Y, por esa razón, podemos tener la esperanza de conseguir mejores datos sobre la vida. ¿Por qué? Porque la reaparición de las letras autónomas en la ciencia moderna ha tenido lugar en la biología.»[5]

La idea de la existencia así postulada excluye de manera radical todos los rasgos principales de nuestra idea intuitiva de la vida como unidad orgánica: «Esta construcción química que, a partir de elementos distribuidos en cualquier medio y de cualquier manera que deseemos matizar, construiría, tan solo por las leyes de la ciencia, una molécula de ADN, ¿cómo se pondría en marcha? A lo único que conduce la ciencia es a la percepción de que no hay nada más real que eso; en otras palabras, nada más imposible de imaginar.»[6]

Milner extrae de esta irrepresentabilidad de la vida, cuando concebimos su estructura bajo la forma de fórmulas compuestas de letras, una conclusión política radical: solo la reducción de la vida a una serie de letras privadas de ningún significado profundo o unidad orgánica puede protegernos del racismo:

> Durante muchos siglos, la vida ha sido la madre de todas las representaciones imaginarias, cuyo ejemplo más trágico ha sido la política racial y el *Lebensraum.* Gracias a la letra, es posible albergar la esperanza de ir más allá de las representaciones, incluso del tema de la vida [...]. Si se literaliza, la vida es *lo* Real como tal; si la biogenética, más que las matemáticas, es *la* ciencia de lo Real, entonces todas las formas de seudorrepresentación que pretenden basarse en la realidad de la vida conducen al mito fundamental de la humanidad moderna, a saber, el racismo. Por el contrario, el arma definitiva contra el racismo no es la piedad o el miedo, sino la irrepresentabilidad de la letra de la vida.[7]

Sin embargo, ¿son las cosas tan simples y claras? Incluso James Watson, que ganó el Premio Nobel en 1962 como uno de los descubridores de la estructura de doble hélice del ADN, afirmó repetidamente que los negros son menos inteligentes que los blancos y que la idea de que todos los grupos raciales comparten la «misma capacidad de raciocinio» era una ilusión.[8] Dichas afirmaciones no eran solo opiniones personales: se basaban en su trabajo sobre el ADN. Y no era el único: muchos racistas intentan fundamentar la jerarquía de la raza en la biogenética. El principal político derechista esloveno afirma que sus compatriotas están genéticamente más cerca de los escandinavos que los demás eslavos (lo que pretende, como ya podemos adivinar, es separar a los eslovenos de los balcánicos y convertirnos en parte del grupo étnico alemán del norte). La mismísima irrepresentabilidad de la letra de la vida (mencionada por Milner) confiere al racismo un aura de magia científica.

El argumento de Watson no es tan fácil de refutar como parece. Si analizamos el problema desde un punto de vista puramente científico, ¿por qué «la capacidad de raciocinio» (de cualquier manera problemática definamos como definamos la misma) iba a ser igual entre todas las razas? La igualdad es una norma ético-política, no un hecho: la gente es igual a pesar de sus diferencias naturales y sociales. Deberíamos dar un paso más allá y preguntar: ¿cuál es la categoría exacta de la igualdad?, ¿qué queremos decir cuando afirmamos que las personas son iguales, que todos comparten la misma libertad, razón y dignidad? Si esta igualdad,

como norma, es un hecho histórico, algo que solo ha surgido con la modernidad, entonces las personas solo son iguales cuando la igualdad se convierte en norma. Así pues, ¿en qué basamos nuestra exigencia de igualdad?, ¿se trata de un hecho natural (¿y en qué sentido?), un hecho (o, mejor dicho, un rasgo apriorístico) de la naturaleza humana o (tal como intentó demostrar Habermas) una estructura normativa implícita por la comunicación simbólica?, ¿o, de nuevo, se trata de una norma que surge con la modernidad (y que, en consecuencia, no tiene sentido en las civilizaciones premodernas, de manera que, en realidad, considerarla algo universal es una forma de colonialismo cultural)? Además, si el así llamado axioma de igualdad forma parte de una constelación histórica específica, ¿en qué sentido podemos afirmar que es éticamente superior a formas de jerarquía más tradicionales (o científicas y modernas)? ¿Acaso cada vez que presuponemos la superioridad de la igualdad no expresamos una afirmación circular, en el sentido de que presupone aquello que intento demostrar? Una respuesta hegeliana habría sido que la igualdad-en-la-libertad surge de manera inevitable de la contradiccción pragmática inherente a todas las ideas anteriores de justicia, pero ¿todavía estamos dispuestos a compartir la idea «eurocéntrica» subyacente a este enfoque?

Ahora bien, la referencia a la naturaleza humana no es la última palabra de Lenin, sin embargo. En otro fragmento de *El Estado y la revolución* parece afirmar casi lo opuesto: de manera sorprendente, fundamenta la (in)fausta diferencia entre el estado superior e inferior del comunismo en un estado distinto de la naturaleza humana. En el estadio inferior todavía nos referimos a la misma «naturaleza humana» que hemos visto en toda la historia de la explotación y de clases, mientras que lo que ocurrirá en el estado superior es que la propia «naturaleza humana» se transformará:

> No somos utopistas. No «soñamos» en cómo podrá prescindirse de golpe de todo gobierno, de toda subordinación; estos sueños anarquistas [...] solo sirven para aplazar la revolución socialista hasta el momento en que los hombres sean distintos. No, nosotros queremos la revolución socialista con hombres como los

> de hoy, con hombres que no puedan arreglárselas sin subordinación, sin control, sin «inspectores y contables» [...]. Los mismos obreros unidos [contratarán] a técnicos, inspectores y contables y retribuirán el trabajo de todos estos, como el de todos los funcionarios «del Estado» en general, con el salario de un obrero.[9]

Lo que resulta aquí interesante es que el paso del estadio inferior al superior del comunismo no se basa en el desarrollo de las fuerzas productivas más allá de la escasez, sino en un cambio de la naturaleza humana. En este sentido, los comunistas chinos (en su momento más radical) tenían razón: si cambiamos la naturaleza humana, puede existir un comunismo de la pobreza y un socialismo de prosperidad relativa (el «comunismo *gulash»)*. Cuando la situación es más desesperada (como lo fue en Rusia durante la guerra civil de 1918-1920), existe siempre la tentación milenaria de ver en esta absoluta miseria una oportunidad única para pasar directamente al comunismo; *Chevengur* de Platonov ha de leerse en este contexto. Lenin parece oscilar así entre una referencia habermasiana a las reglas naturales eternas del intercambio social y un cambio en la propia naturaleza humana, la aparición de un Hombre Nuevo. ¿En qué se fundamentan las oscilaciones y tensiones de Lenin? Volvamos al perspicuo análisis de Milner de los embrollos de las modernas revoluciones europeas que culminaron en el estalinismo. El punto de partida de Milner es el abismo radical que separa la exactitud (la verdad de los datos, la exactitud con los hechos) y la verdad (la causa con la que estamos comprometidos):

> Cuando uno admite la diferencia radical entre exactitud y verdad, solo queda una máxima ética: no oponerse nunca a las dos. Nunca convertir lo inexacto en el medio privilegiado de los efectos de la verdad. Nunca transformar estos efectos en productos secundarios de la mentira. Nunca convertir lo Real en un instrumento de la conquista de la realidad. Y me permito añadir: nunca convertir la revolución en la palanca de un poder absoluto.[10]

A la hora de reclamar el poder absoluto, el papel de los refranes resulta importante en la tradición comunista, desde «La revolución no es un banquete» de Mao hasta la legendaria frase estalinista de

«No se puede hacer una tortilla sin romper los huevos». El dicho preferido entre los comunistas yugoslavos era más obsceno: «No te puedes acostar con una chica sin dejar algún rastro.» Pero todos quieren decir lo mismo: la aprobación de la brutalidad sin límites. Para aquellos que creen que Dios existe (bajo el aspecto del gran Otro de la historia, del que ellos son instrumentos), todo está permitido. No obstante, la referencia teológica también puede funcionar de manera opuesta: no en el sentido fundamentalista de legitimar medidas políticas como la imposición de la voluntad divina, cuyo instrumento son los revolucionarios, sino en el sentido de que la dimensión teológica sirve como una especie de válvula de seguridad: una señal de que la situación es incierta y abierta, cosa que evita que los agentes políticos conciban sus actos en términos de autotransparencia: «Dios» significa que siempre tenemos que tener en cuenta que el resultado de nuestras acciones nunca satisfará nuestras expectativas. Este «cuidado con el escalón» no se refiere solo a la complejidad de la situación en la que intervenimos; se refiere, por encima de todo, a la absoluta ambigüedad de ejercer nuestra propia voluntad.

¿No era este cortocircuito entre la verdad y la exactitud el axioma básico de Stalin (que, naturalmente, no se podía expresar)? La verdad no solo se permite ignorar la exactitud, sino que también se permite remodelarla de manera arbitraria. Quizá la peculiaridad de algunas palabras rusas pueda orientarnos en esta cuestión: a menudo existen dos palabras para algo que a los occidentales nos parece el mismo término, una designa el significado corriente del término y la otra, un uso «absoluto» con una carga ética. Tenemos *istina*, la idea habitual de la verdad como algo que se adecua a los hechos, y *Pravda* (generalmente en mayúscula), que es la verdad absoluta que también designa el Orden del Bien ideal éticamente comprometido. Tenemos *svoboda,* la libertad normal de hacer lo que queramos dentro del orden social existente, y *volja*, un término con una carga metafísica que es la pulsión absoluta de seguir nuestra voluntad hasta el punto de la autodestrucción: tal como les gusta decir a los rusos, en Occidente tenéis *svoboda*, pero nosotros tenemos *volja.* Luego está *gosudarstvo,* el Estado en sus aspectos

administrativos habituales, y *derzhava*, el Estado como único agente de poder absoluto. (Si aplicamos la conocida distinción de Walter Benjamin y Carl Schmitt, podríamos aventurar que la diferencia entre *gosudarstvo* y *derzhava* es la misma que entre poder constituido y constituyente: *gosudarstvo* es la maquinaria administrativa estatal que sigue su curso tal como prescriben las regulaciones legales, mientras que *derzhava* es el agente de un poder absoluto.) Existen intelectuales, gente culta, e *intelligentsia*, los intelectuales a los que se encomienda la misión especial de reformar la sociedad. (De la misma manera, ya existe en Marx la distinción implícita entre «clase trabajadora» –una simple categoría del ser social– y «proletariado», una categoría de la verdad, el sujeto revolucionario propiamente dicho.)

¿No es esta oposición, en definitiva, la elaborada por Alain Badiou entre el Acontecimiento y la positividad del mero Ser? *Istina* es la mera verdad de los hechos (correspondencia, adecuación), mientras que *pravda* designa el Acontecimiento de la verdad que se relaciona consigo mismo; *svoboda* es la libertad normal, mientras que *volja* es el Acontecimiento definitivo de la libertad. En ruso, esta disparidad es claramente visible y pone de manifiesto el riesgo radical que hay dentro de cada Acontecimiento-Verdad: no existe ninguna garantía ontológica de que *pravda* consiga imponerse a nivel objetivo (que cubre *istina)*. Y, de nuevo, parece ser que la conciencia de esta disparidad está arraigada en el idioma ruso, en la singular expresión *awos* o *na awos*, que significa algo así como «con suerte»; expresa la esperanza de que las cosas salgan bien cuando uno realiza un arriesgado gesto radical sin ser capaz de prever todas las posibles consecuencias, como el *«On ataque, et puis on verra»* de Napoleón («Ataquemos y luego ya veremos»), citado a menudo por Lenin.

¿Y cuál es la posición de Lenin en todo esto? Milner lo sitúa en el borde, llevando la tensión al máximo: al tiempo que permanecía plenamente comprometido con la ortodoxia marxista, que veía la revolución como parte de la realidad histórica global, en su práctica política practicaba una improvisación absoluta, pasando del terror revolucionario a una parcial apertura al capitalismo y, en este

proceso, los bolcheviques «cometieron todos los errores posibles», tal como él mismo lo expresó:

> Durante la propia Revolución Francesa, es fácil identificar los momentos en que los revolucionarios más racionales y más valientes se desesperaban. Casi todos ellos eran personas competentes y cultas, pero no existía ningún precedente histórico, ningún descubrimiento científico ni ningún argumento filosófico que pudiera ayudarlos. Lo mismo se puede decir de Lenin. Cualquiera que haya leído sus obras no puede sino admirar su inteligencia, su cultura enciclopédica y su capacidad para inventar nuevos conceptos políticos. Sin embargo, sus propios textos muestran una creciente incertidumbre acerca de la situación que él mismo ha creado. Acertada o equivocada, la Nueva Política Económica no fue solo un momento decisivo, implicaba una fuerte autocrítica que lindaba con el rechazo. Al menos, demostró que Lenin había hecho frente a su falta de conocimientos en el campo de la política económica, donde, como marxista, se sentía más seguro de sí mismo; de hecho, estaba descubriendo un nuevo país político. Se estaba encontrando con la mismísima dificultad que Saint-Just había anunciado.[11]

Lo que nos lleva de nuevo a la ambigüedad de Hegel en relación con el compromiso político: ¿cómo vamos a combinar la postura de Hegel después-del-hecho (pensar es como el vuelo del mochuelo de Minerva: su objetivo no es ver lo que va a pasar, sino comprender la estructura racional de lo que existe) con su apasionado compromiso en cuestiones políticas concretas (su último texto fue una polémica contra la Ley de Reforma británica de 1832)? ¿Desde dónde, desde qué punto de vista se comprometió? ¿Cómo evitó caer en el Deber *(Sollen)*, en sus escritos comprometidos? ¿Acaso, en su crítica de la Ley de Reforma, no cede a su miedo de que el voto universal (hacia donde apuntaba la Ley de Reforma) amenazara su propio modelo de Estado corporativo? Y, sin embargo, ¿juzga los sucesos desde el punto de vista del modelo del Estado racional desplegado en su *Filosofía del Derecho,* desmintiendo así su propia intuición, según la cual el mismísimo hecho que desarrollara ese modelo significa que su tiempo había pasado? Es demasiado fácil decir que, para Hegel, «lo que es» no constituye tan solo un estado estable de cosas, sino una situación histórica abierta llena de tensiones y posibilidades.

Resulta más productivo vincular el callejón sin salida de Hegel con

la afirmación de Saint-Juste: *«Ceux qui font des révolutions ressemblent au premier navigateur instruit par son audace»* («Los revolucionarios se parecen al primer navegante, guiado solo por su audacia»).[12] ¿No es esta la implicación de la restringida comprensión conceptual del pasado por parte de Hegel? En cuanto que sujetos comprometidos, tenemos que actuar mirando al futuro, pero, debido a razones apriorísticas, no podemos basar nuestras decisiones en una pauta racional de progreso histórico (como pensaba Marx), de manera que tenemos que improvisar y arriesgarnos. ¿Era esta la lección que Lenin aprendió cuando leyó a Hegel en 1915? La paradoja es que lo que Lenin tomó de Hegel –al que generalmente se censura como *el* filósofo de la teleología histórica, del inexorable y regular avance hacia la libertad– fue la absoluta contingencia del proceso histórico.

Uno siente la tentación de comparar al «decisionista» Lenin de 1917 con el Lenin de los últimos años, un Lenin más pragmático y realista que busca desesperadamente institucionalizar la revolución de una manera mucho más modesta; sin embargo, lo que ambas posturas comparten es, y no me da miedo decirlo, la inexorable voluntad de hacerse con el poder y mantenerlo. La determinación de Lenin de hacerse con el poder no solo reflejaba su obsesión con este, sino que significaba mucho más: su obsesión (en el buen sentido del término) con crear un «territorio liberado», un espacio controlado por las fuerzas emancipadoras fuera del sistema capitalista global. Por eso, cualquier idea romántica de revolución permanente le resultaba a Lenin completamente ajena: cuando, después de la derrota de la anhelada revolución paneuropea a principios de la década de 1920, algunos bolcheviques creyeron que sería mejor perder el poder que aferrarse a él en esas condiciones, Lenin se quedó horrorizado. Lenin era una especie de estructuralista: el lugar del poder era más importante que su contenido, por lo que había que conservarlo y, después, ver cómo llenarlo.

Además, existe un evidente contraste entre la estrategia de Lenin de arriesgarse en grandes acciones y su inflexible pragmatismo, un pragmatismo que se hace evidente en su decisión de imponer la

Revolución de Octubre. Después de la Revolución de Febrero, Lenin inmediatamente vio una oportunidad única de hacerse con el poder. Su intuición fue fruto de su análisis de una constelación muy específica: no fue la expresión de un «decisionismo» abstracto. Por otro lado, había mucho más «utopismo» en los intentos de Lenin de llenar el espacio libre fuera del sistema capitalista con un nuevo contenido. La paradoja es que fue pragmático a la hora de hacerse con el poder y utópico a la hora de qué hacer con él.

Lo que Lenin realmente aprendió de Hegel fue el concepto de universalidad concreta y su uso en la política. «Universalidad concreta» quiere decir que no existe una abstracta universalidad de reglas, no hay situaciones «típicas», siempre nos enfrentamos a excepciones; sin embargo, una totalidad concreta es la totalidad que regula el contexto concreto de excepciones. Por tanto, si queremos ser fieles al análisis concreto, hemos de rechazar cualquier forma de nominalismo. Al nominalista que afirma que no existe una universalidad pura y neutral, que toda universalidad está atrapada en el conflicto de los modos concretos de vida, se le debería responder: «No, lo que no existe hoy son modos concretos de vida en cuanto que estilos autónomos de existencia histórica; la única ley real es la del sistema capitalista universal.» Por eso, en contraste con la política identitaria, que se centra en cómo cada grupo (étnico, religioso, sexual) debería ser capaz de afirmar plenamente su identidad particular, la tarea mucho más difícil y radical consiste en posibilitar que cada grupo acceda a la plena universalidad. Este acceso a la universalidad no significa el reconocimiento de que uno forma parte del género humano universal, ni la afirmación de valores ideológicos que se consideran universales. Más bien significa reconocer la propia universalidad, su manera de funcionar en las fracturas de la propia identidad concreta, como la «labor de lo negativo» que socava cualquier identidad.

Paradójicamente, la debilidad filosófica de Lenin contribuyó –e incluso condicionó– su genio político. Así, aunque Lukács, a principios de la década de 1920 (en sus libros *Historia y conciencia de clase* y *Lenin)*, tenía razón al interpretar el pensamiento y las acciones de Lenin como algo fundamentado en la estructura de la

subjetividad hegeliana, con el proletariado como sujeto-sustancia histórico, no tenía tan claro que, por complejas razones de dialéctica histórica, un Lenin completamente consciente de lo que estaba haciendo no habría sido capaz de hacerlo. He aquí otro caso de la extraña dialéctica del no saber como condición del hacer, y la sorpresa es que este ejemplo se da en la obra de Lukács, un filósofo cuya idea de la conciencia de clase implica la identidad transparente de saber y hacer (el mismísimo acto de alcanzar la conciencia de clase es para el proletariado un acto práctico, un hacer, un cambio simultáneo en su ser social real).[13] No es de extrañar que, aunque Lenin intentó desarrollar un marco teórico para esta práctica (el marco de una totalidad compleja y sobredeterminada en la que la excepción *es* la ley y prevé una revolución en el «eslabón más débil» del sistema capitalista), la tensión fuera cada vez más palpable.

¿Qué hizo Stalin aquí? «Stalin escogió el camino fácil de preferir la soledad absoluta de S1 (el significante amo) que conduce al oportunismo absoluto. Ni partido, ni familia, ni aliados que no fueran circunstanciales, pero también ninguna teoría predeterminada de formas sociales, ningún criterio aceptado de racionalidad, ninguna regla ética.»[14]

Es posible que la lectura de Milner sea aquí un tanto limitada. A cierto nivel, la ruptura de Stalin con Lenin fue puramente discursiva, pues impuso de manera violenta una economía subjetiva radicalmente distinta. Se reniega de la brecha que media entre los principios generales (las «leyes históricas») que regulan la realidad y las decisiones pragmáticas improvisadas que todavía resulta perceptible en Lenin, y los dos extremos coinciden de manera directa: por un lado, tenemos el oportunismo pragmático absoluto; por el otro, este oportunismo pragmático queda legitimado por una nueva ortodoxia marxista que postula una ontología general. Lo que esto significa es que el propio Lenin no era «leninista»: el «leninismo» es una construcción retroactiva del discurso estalinista. La clave del leninismo en cuanto que ideología (estalinista) la proporciona Mijaíl Súslov, miembro del Politburó responsable de la ideología desde los últimos años de Stalin hasta la era Gorbachov.

Alexei Yurchak señaló que ni Jruschev ni Brézhnev hacían público ningún documento hasta que Súslov lo había revisado. ¿Por qué?

> En 1990, Fiodor Burlatski, exasesor de Jruschev y Andrópov, describió una técnica que Súslov utilizaba para manipular las palabras de Lenin. Súslov, que ocupó el cargo de director ideológico del Politburó, poseía una enorme biblioteca de citas de Lenin en su oficina del Kremlin. Las tenía escritas en fichas de biblioteca, organizadas por temas, y ocupaban unos archivadores de madera. Cada vez que había una nueva campaña política o se introducía una nueva medida económica o una nueva política internacional, Súslov encontraba una cita de Lenin apropiada para apoyarla. A principios de la década de 1960, el joven Burlatski le enseñó a Súslov el borrador de un discurso que le había preparado a Jruschev. Súslov, después de haber estudiado concienzudamente el texto, señaló cierto punto y dijo: «Estaría bien ilustrar esta idea con una cita de Vladímir Ilich.» Cuando Burlatski le dijo que él encontraría una cita apropiada, Súslov lo interrumpió: «No, lo haré yo mismo.» Burlatski escribe: «Súslov se dirigió a un rincón de su oficina, sacó un cajón y lo colocó sobre la mesa. Con sus dedos finos y largos comenzó a pasar rápidamente las fichas. Sacó una y la leyó. No, esta no. Luego sacó otra. No, esta tampoco. Al final, sacó otra ficha y exclamó con satisfacción: «Perfecto, esta irá bien.»
>
> Las citas de Lenin que Súslov tenía en su colección estaban fuera de su contexto original. Como Lenin era un escritor extremadamente prolífico que comentaba cualquier tipo de situación histórica y acontecimiento político, Súslov podía encontrar cualquier cita para legitimar como «leninista» prácticamente todos los argumentos e iniciativas, aunque a veces fueran contradictorios. Otro escritor recordaba que «las mismísimas citas de los fundadores del marxismo-leninismo que Súslov utilizó con tanto éxito en la época de Stalin y por las que este tanto lo valoraba, fueron utilizadas después por el mismo Súslov para criticar a Stalin».[15]

Esa era la verdad del leninismo soviético. Lenin servía como la referencia definitiva: una cita suya legitimaba cualquier medida política, económica o cultural, pero de una manera totalmente pragmática y arbitraria; exactamente de la misma manera, por cierto, que la Iglesia católica se remitía a la Biblia. (También deberíamos considerar hasta qué punto el propio Lenin utilizaba los textos de Marx de manera parecida.) En otras palabras, no existía ningún límite a la hora de remitirse a Lenin: cualquier medida política era aceptable si la legitimaba una cita suya. Así fue cómo el marxismo se convirtió en una «visión del mundo» que nos permitía

acceder a la realidad objetiva y sus leyes, un proceso que trajo una nueva y falsa sensación de seguridad: nuestros actos están «ontológicamente» justificados, forman parte de una «realidad objetiva» regulada por leyes que nosotros los comunistas conocemos. Sin embargo, el precio que se pagó por esa seguridad ontológica es terrible: la exactitud, en el sentido de verdad acerca de los hechos, con la que Lenin todavía estaba comprometido, desaparece: los hechos se pueden manipular voluntariamente y cambiar de manera retroactiva y, así, algunos acontecimientos y personas se convierten en no-acontecimientos y no-personas. En otras palabras, en el estalinismo, lo Real de la política –intervenciones brutales y subjetivas que vulneran la textura de la realidad– regresa con mayor virulencia, aunque en la forma de su opuesto: el respeto por el conocimiento objetivo.

Los comunistas revolucionarios, siguiendo el giro estalinista, se basaron en una visión clara de la realidad histórica (el «socialismo científico»), con sus leyes y tendencias, de manera que, a pesar del impredecible sesgo de los acontecimientos, la revolución quedó plenamente localizada en este proceso de realidad histórica: como les gustaba decir, el socialismo debería construirse en cada país según sus condiciones particulares, pero también de acuerdo con las leyes generales de la historia. En teoría, la revolución quedó así privada de la dimensión de subjetividad propiamente dicha, de incursiones radicales de lo Real en la textura de la «realidad objetiva», en marcado contraste con la Revolución Francesa, cuyas figuras más radicales la percibieron como un proceso abierto que carecía de cualquier apoyo en una necesidad superior.

En la actualidad, más incluso que en la época de Lenin, recorremos territorios inexplorados sin ningún mapa cognitivo global, pero ¿y si es esa misma carencia de un mapa claro lo que nos da esperanza para evitar un desenlace totalitario?[16]

ELECCIONES, PRESIÓN POPULAR, INERCIA

Yanis Varoufakis abre su libro *Comportarse como adultos*

relatando cómo, el 16 de abril de 2015, en un oscuro rincón del bar de un hotel de Washington, Larry Summers le dijo:

–Yanis, has cometido un tremendo error.
Poniendo una falsa cara de duro, le contesté: –¿Y cuál es ese error, Larry?
–¡Has ganado las elecciones! –me contestó.[17]

Exactamente, ¿en qué sentido exacto fue un error la victoria electoral de Syriza? ¿En aceptar el juego electoral, en ganar en el peor momento o...? La segunda vuelta de las elecciones presidenciales francesas de mayo de 2017 nos enfrentó de manera aún más enconada con el viejo dilema de la izquierda radical: votar o no en las elecciones parlamentarias. Lo deprimente de tener que elegir entre Marine Le Pen o Emmanuel Macron nos expone a la tentación de no ir a votar, de negarnos a participar en este ritual cada vez más absurdo.

Tomar una decisión sobre este tema es algo lleno de ambigüedades. La argumentación en contra de votar oscila sutil (o abiertamente) entre dos versiones, la «blanda» y la «dura». La versión «blanda» se centra específicamente en la democracia multipartidista de los países capitalistas y utiliza dos razones principales: (1) los medios de comunicación, controlados por la clase dirigente, manipulan a la mayoría de votantes y no les permiten tomar decisiones racionales en su propio interés; (2) las elecciones son un ritual que ocurre cada cuatro años, cuya función principal consiste en conseguir que los votantes permanezcan pasivos durante el periodo entre elección y elección. El ideal que deja traslucir esta crítica es el de una democracia «directa» no representativa, con una participación continua y directa de la mayoría. La versión «dura» da un paso fundamental y se basa (de manera explícita o no) en una profunda desconfianza en la mayoría del pueblo: la larga historia del sufragio universal en Occidente demuestra que existe una amplia mayoría de gente que por lo general es pasiva, que está atrapada en la inercia de la supervivencia y que no está dispuesta a movilizarse por una causa.

Por eso, todo movimiento radical queda reducido a una minoría de vanguardia y, a fin de hacerse con la hegemonía, tiene que esperar pacientemente a que llegue una crisis (normalmente una guerra) que proporcione una breve coyuntura favorable. En momentos como ese, una auténtica vanguardia puede aprovechar la situación, movilizar a la gente (aunque no sea una mayoría) y hacerse con el poder.

Los comunistas nunca fueron «dogmáticos», siempre estuvieron dispuestos a parasitar otras cuestiones: tierra y paz (Rusia), la liberación nacional y la unidad contra la corrupción (China). Siempre fueron perfectamente conscientes de que la movilización acaba pronto y por ello prepararon concienzudamente sus aparatos para mantenerse en el poder cuando llegara ese momento. (Contrariamente a la Revolución de Octubre, que de manera explícita trató a los campesinos como aliados secundarios, la Revolución China ni siquiera pretendió ser proletaria: buscaba directamente el núcleo de su apoyo entre los granjeros.)

El gran problema característico del marxismo occidental fue un sujeto revolucionario insuficientemente motivado: ¿cómo es que la clase trabajadora no completó el paso del en-sí al para-sí y no se constituyó en agente revolucionario? Este problema constituyó la principal razón de ser de que el marxismo se remitiera al psicoanálisis, al que se invocaba para explicar los mecanismos libidinosos inconscientes que impiden la expansión de la conciencia de clase, intrínseca al mismísimo ser, y a la situación social, de la clase trabajadora. Así se conservaba la verdad del análisis socioeconómico marxista y no existía razón alguna para ceder terreno ante las teorías «revisionistas» que hablaban de la expansión de las clases medias, etc. Por esta misma razón, el marxismo occidental tampoco perdía nunca de vista otros agentes sociales que podían desempeñar el papel revolucionario, suplentes que reemplazaran a la clase trabajadora indispuesta: el tercer mundo, campesinos, estudiantes e intelectuales, los excluidos... y, ahora, los refugiados.

El fracaso de la clase trabajadora como sujeto revolucionario se situaba en el centro mismo de la Revolución Bolchevique: la

habilidad de Lenin consistió en detectar el «potencial de ira» de los campesinos desafectos. La Revolución de Octubre se ganó con el eslogan de «tierra y paz», dirigido a la gran mayoría campesina, aprovechando el breve momento de su insatisfacción radical. Era algo que Lenin ya se había planteado hacía una década y, por eso, se había quedado horrorizado ante la perspectiva del éxito de las reformas agrarias de Stolypin, encaminadas a crear una clase nueva y fuerte de granjeros independientes. Lenin escribió que si Stolypin hubiera tenido éxito, la oportunidad de hacer la revolución se habría perdido durante décadas.

Todas las revoluciones socialistas que han tenido éxito, desde Cuba a Yugoslavia, han seguido este modelo: aprovechar la oportunidad que presentaba una situación crítica extrema, apropiándose de la lucha por la liberación nacional u otros movimientos alimentados por el «capital de ira». Naturalmente, cualquiera que crea en la lógica de la hegemonía señalaría aquí que esta es la lógica «normal» de la revolución, que la «masa crítica» se alcanza precisamente y solo a través de una serie de equivalencias entre múltiples demandas, algo que siempre depende de una serie de circunstancias específicas, únicas, incluso. Una revolución nunca se da cuando todos los antagonismos se derrumban en el gran Uno, sino cuando combinan su poder de manera sinérgica.

El problema, sin embargo, es aquí más complejo: la cuestión no es solo que la revolución ya no va en el tren de la historia, siguiendo sus leyes, pues no hay historia, ya que la historia es un proceso abierto y contingente. El problema es diferente: es *como si* existiera una Ley de la Historia, una línea principal más o menos clara y predominante del desarrollo histórico, y la revolución solo pudiera ocurrir en sus intersticios, «a contracorriente». Los revolucionarios tienen que esperar pacientemente el periodo de tiempo (generalmente muy breve) en el que el sistema falla o se viene abajo y aprovechar entonces esa coyuntura favorable, hacerse con el poder que está en la calle, por así decir, para el primero que lo coja y, después, aferrarse con fuerza a ese poder, construir aparatos represivos, etc. Después, en cuanto ha pasado el momento de confusión y la mayoría ha cobrado la sensatez y está decepcionada

por el nuevo régimen, ya es demasiado tarde para librarse de él y está perfectamente afianzado.

Y no solo eso, sino que los comunistas siempre han sido muy minuciosos a la hora de calcular el momento oportuno en que frenar la movilización popular. Consideremos el caso de la Revolución Cultural china, que sin duda contenía elementos de una utopía hecha realidad. Ya al final, antes de que el propio Mao acabara con la agitación (porque ya había alcanzado su meta de recuperar plenamente el poder y librarse de la competencia de los dirigentes de la *nomenklatura),* tuvo lugar la «Comuna de Shanghái» que hemos comentado en la introducción. Es importante observar que fue en ese mismísimo momento cuando Mao ordenó intervenir al ejército para restaurar el orden. La paradoja es que un líder desencadena una agitación descontrolada al tiempo que intenta ejercer un poder personal absoluto: el solapamiento de la dictadura extrema y la emancipación de las masas.

El aspecto más visible de la «presencia popular» es, por tanto, la congregación de grandes grupos de gente en espacios públicos importantes, lo que da pie a una importante cuestión sin resolver: ¿cómo actúa la presencia/presión del ciberespacio?, ¿cuál es su potencial? La presencia popular es precisamente lo que indica el término: presencia en oposición a representación, presión dirigida a los órganos representativos del poder; eso es lo que define al populismo se vista como se vista y, por lo general, aunque no siempre, tiene que contar con un líder carismático. Abundan los ejemplos: la multitud que se reunió delante del congreso de Luisiana en apoyo del gobernador populista Huey Long y consiguió su victoria en la votación clave de 1932; las masas presionando en nombre de Milošević en Serbia; la gente que pasó día tras día en la plaza Tahrir durante la Primavera Árabe exigiendo el derrocamiento de Mubarak; los manifestantes de Estambul que protestaban contra Erdoğan, etc. En una presencia popular, es el «propio pueblo» el que hace palpable su fuerza, directamente y más allá de la representación, pero, al mismo tiempo, pasa a ser otra cosa. En un breve poema sobre la sublevación de los trabajadores de la República Democrática Alemana de 1953, Brecht cita a un

funcionario del partido de la época que afirma que la gente ha perdido la confianza del gobierno. ¿No habría sido más fácil, pregunta astutamente Brecht, disolver al pueblo y hacer que el gobierno eligiera a otro? En lugar de leer este poema como algo irónico, deberíamos tomarlo en serio: sí, en una situación de movilización popular, la masa apática de gente normal se transustancia en una fuerza unida políticamente comprometida.

Siempre deberíamos tener en cuenta que una presencia permanente del pueblo significa un estado permanente de emergencia; por tanto, ¿qué ocurre cuando la gente se cansa, cuando ya no son capaces de mantener la tensión? Los comunistas que estaban en el poder tenían dos soluciones (o, mejor dicho, una misma solución con dos caras): el gobierno del Partido sobre una población pasiva y una movilización popular falsa. El propio Trotski, el teórico de la revolución permanente, se daba perfecta cuenta de que el pueblo «no puede vivir durante años en un estado interrumpido de alta tensión e intensa actividad»[18] y convierte este hecho en un argumento a favor de la vanguardia del Partido: la autogestión en consejos locales no puede usurpar el papel del Partido, que es quien debería estar al frente de la situación cuando la gente se cansa, y, para divertir al pueblo y mantener las apariencias, puede ser útil organizar algún gran espectáculo esporádico de seudomovilización, desde los desfiles estalinistas hasta los de la Corea del Norte actual. En los países capitalistas, naturalmente, existe otra manera de aliviar la presión popular: las elecciones (más o menos) libres; así fue hace poco en Egipto y Turquía, pero también funcionaron en 1968 en Francia. Nunca hay que olvidar que el agente de la presión popular es siempre una minoría: el número de participantes activos en el movimiento Occupy Wall Street de 2011 contra la desigualdad económica global estaba más cerca del 1 por ciento que del 99 por ciento de su eslogan.

En francés se utiliza el así llamado *ne explétif* después de ciertos verbos y conjunciones; también se conoce como el «*ne* no negativo», porque en sí mismo no tiene un valor negativo: «se utiliza en situaciones en las que la frase principal posee un significado

negativo (ya sea negativo-malo o negativo-negativo), como en expresiones de miedo, advertencia, duda y negación».[19] Por ejemplo: *Elle a peur qu'il ne soit malade* («Teme que *no* esté enfermo»). Lacan observó que esta negación superflua transmite perfectamente el vacío que separa nuestro auténtico deseo inconsciente de nuestro deseo consciente: cuando una esposa teme que su marido esté enfermo, es posible que lo que le preocupe es que no esté enfermo (es decir, que desee que esté enfermo). ¿No se podría decir exactamente lo mismo de la permanente queja de los partidos que gobiernan en países socialistas de que la gente normal no está lo bastante comprometida con la actividad política, que la población es demasiado pasiva e indiferente? *«Ils ont peur que le peuple ne soit passif et indifférent»*: lo que realmente temen es que la gente normal *no* esté pasiva e indiferente.

¿Deberíamos, pues, olvidarnos de las elecciones? Sean lo que sean, miden algo de manera puramente numérica: el porcentaje de la población que apoya a las principales opciones políticas que se presentan a los comicios. Por eso, los comunistas en el poder siempre tienen que atenerse a la fórmula de las elecciones libres y secretas, aún cuando el resultado sea un absolutamente predecible noventa por ciento o más a favor del régimen existente (después de dos años en el poder, incluso los jemeres rojos llevaron a cabo este ritual), o, más aún, a la forma de la democracia multipartidista, tal como se hacía antes en Polonia y en la República Democrática Alemana: ¿cuánta gente sabe que incluso hoy en día China es una democracia multipartidista con escaños asignados a otras fuerzas «patrióticas» que no son el Partido Comunista? Además, ¿no es necesario algún tipo de elección para conformar el órgano de gobierno del propio partido en el poder? Ese fue el gran problema en los comienzos del bolchevismo: ¿es posible tener democracia interna en el partido sin que exista algún tipo de democracia en la sociedad exterior al partido?, ¿cómo consigues conocer la reacción de la gente que no forma parte del círculo del Partido? El problema nunca fue que la *nomenklatura* del Partido no supiera lo que la gente pensaba: gracias a sus servicios secretos, siempre estaban bien informados.

El modelo chino es, en este aspecto, el más consecuente: los miembros que componen *de facto* el órgano de gobierno (siete miembros del Comité Permanente del Politburó del Partido Comunista de China) se escogen en un congreso del Partido que tiene lugar más o menos cada ocho años y no hay debate: al final del congreso, simplemente se presentan como si de una revelación misteriosa se tratara. El procedimiento de selección conlleva negociaciones entre bastidores complejas y absolutamente opacas, de manera que los delegados reunidos que aprueban de modo unánime la lista se enteran de quién la compone solo cuando la votan. Aquí no estamos hablando de algún tipo de «déficit democrático» secundario: esta impenetrabilidad es estructuralmente necesaria (sin el sistema autoritario, las únicas alternativas son una monarquía *de facto*, como en Corea del Norte, o el modelo comunista tradicional de un líder que solo abandona el poder cuando muere).

El problema básico es el siguiente: ¿cómo ir más allá de la democracia multipartidista sin caer en la trampa de la democracia directa? En otras palabras, ¿cómo inventar un nuevo estilo de *pasividad* para la mayoría?, ¿cómo abordar la inevitable *alienación* de la vida política? Esta alienación hay que comprenderla en su nivel más básico, como un excedente constitutivo del poder, algo que pasó inadvertido al liberalismo y a los izquierdistas que proponen la democracia directa. Recordemos la idea liberal tradicional de poder representativo: los ciudadanos transfieren parte de su poder al Estado, pero en unas condiciones concretas (este poder está limitado por la ley, por las mismas condiciones concretas de la manera en que se ejerce, pues el pueblo sigue siendo la fuente última de soberanía y puede retirar el poder si lo decide). Resumiendo: el Estado, con su poder, es el socio minoritario en un contrato que el socio mayoritario (el pueblo) en cualquier momento puede anular o cambiar, prácticamente del mismo modo en que cada uno de nosotros cambia de supermercado cuando va a comprar. Sin embargo, en cuanto analizamos más detenidamente el edificio del poder estatal, no nos cuesta detectar un mensaje implícito pero inconfundible: «¡Olvídate de los límites... En última

instancia, podemos hacer lo que queramos!» Este excedente no es un añadido que contamina la pureza del poder, sino un constituyente necesario, ya que sin él, sin la amenaza de un poder estatal arbitrario y omnipotente, el poder estatal no es un auténtico poder, pues pierde su autoridad.

La manera de romper el hechizo del poder es, por tanto, no sucumbir a la fantasía de un poder transparente; sería mejor vaciar el edificio del poder desde dentro separando el edificio de su representante (el que ejerce el poder). Según la idea desarrollada hace décadas por Claude Lefort, ahí reside el meollo de la «invención democrática», en el espacio vacío del poder, la brecha que existe entre el lugar del poder y los representantes contingentes que ocupan ese lugar durante un periodo limitado. De manera paradójica, la premisa subyacente de la democracia, por tanto, no es tan solo que no hay ningún representante político que cuente con un derecho «natural» al poder, sino algo mucho más radical: que el propio «pueblo», la fuente última del poder soberano en la democracia, no existe como entidad sustancial. En el sentido kantiano, la idea democrática de «pueblo» es negativa, un concepto cuya función sirve tan solo para designar un cierto límite: prohíbe que cualquier representante determinado gobierne con plena soberanía. (El único momento en que «el pueblo» existe es durante las elecciones democráticas, que es precisamente el momento en que se desintegra todo el edificio social: en las elecciones, «el pueblo» se reduce a una agrupación mecánica de individuos.) La afirmación de que el pueblo *existe* es el axioma básico del «totalitarismo» y el error del «totalitarismo» es estrictamente análogo al uso erróneo («paralogismo») kantiano de la razón política: «el pueblo existe» gracias a un determinado agente político que actúa como si encarnara (y no solo representara) al pueblo, su verdadera voluntad (el partido totalitario y su líder), es decir, en términos de crítica trascendente, como encarnación fenoménica del pueblo noumenal.

Los críticos de la democracia representativa no hacen más que darle vueltas al tema de cómo, por razones formales apriorísticas y no solo por culpa de distorsiones accidentales, las elecciones

multipartidistas traicionan la verdadera democracia: pero, aunque aceptemos esta crítica como el precio que hay que pagar por cualquier democracia que funcione, deberíamos añadir que si una democracia funciona es por esa mínima «alienación» que señala el término «representativa», es decir, a lo que apunta esta «alienación» es al carácter «performativo» de la elección democrática: la gente no vota lo que quiere (eso ya lo sabe de antemano), sino que a través de esa elección descubre lo que quiere. Un auténtico líder no sigue el deseo de la mayoría, sino que hace que la gente sepa lo que quiere.

Por eso, la democracia conserva su sentido aun cuando solo permite elegir entre programas muy parecidos: esa elección vacía deja claro que no existe ningún portador del poder predestinado. La implicación lógica es la premisa de la idea de Kojin Karatani de combinar las elecciones con una lotería para decidir quién nos gobierna. Es una idea más tradicional de lo que podría parecer (el propio Karatani la menciona en la antigua Grecia) y, paradójicamente, desempeña la misma tarea que la teoría de la monarquía de Hegel. Karatani asume un riesgo colosal al proponer una definición que suena a chaladura de la diferencia entre la dictadura de la burguesía y la dictadura del proletariado. «Si el sufragio universal mediante votación secreta, a saber, la democracia parlamentaria, es una dictadura de la burguesía, la introducción de la lotería debería considerarse la dictadura del proletariado.»[20] ¿No era esa también la idea subyacente de Lenin cuando, en *El Estado y la revolución*, resumió su idea, mencionada anteriormente, de un Estado de los trabajadores en el que toda *kujarka* tendría que aprender a dirigir el Estado? De la democracia (electoral) a la lotocracia...

¿Significa eso que la pericia no importa? No, pues aparece aquí otra separación: la que existe entre S1 y S2, entre Maestro-Significante y conocimiento experto. El Maestro (el pueblo a través de los votos) decide, hace su elección, pero los expertos sugieren qué escoger: la gente quiere la apariencia de la elección, no la elección real. Por eso, nuestras democracias funcionan... con nuestro consentimiento: actuamos *como si* fuéramos libres y

decidiéramos libremente; en silencio no solo aceptamos sino que *exigimos* que un mandato invisible (inserto en la mismísima forma de nuestra libertad de expresión) nos diga qué hacer y qué pensar. Tal como Marx sabía hacía mucho tiempo, el secreto está en la propia forma. En este sentido, en una democracia, todo ciudadano corriente es, de hecho, un rey, pero el rey de una democracia constitucional, un rey que solo decide formalmente y cuya función consiste en firmar medidas propuestas por una administración ejecutiva. Por eso, el problema de los rituales democráticos es análogo al de la democracia constitucional: ¿cómo protegemos la dignidad del rey?, ¿cómo mantenemos la apariencia de que el rey decide, cuando todos sabemos que no es cierto? Lo que llamamos «crisis de la democracia» no ocurre cuando la gente deja de creer en su propio poder, sino, por el contrario, cuando deja de confiar en las élites, en aquellos que supuestamente piensan por ellos y les proporcionan sus líneas directrices, cuando experimentan la ansiedad que indica que «el trono (auténtico) está vacío», que la decisión es *realmente* suya. Así, en las «elecciones libres» siempre el aspecto mínimo de cortesía: los que ejercen el poder fingen cortésmente que en realidad no lo poseen y nos piden que decidamos libremente si queremos que vuelvan a ejercerlo, de una manera que refleja la lógica de un gesto que se hace para ser rechazado.

Pero ¿en qué se diferencia esto del comunismo «totalitario», en el que a los votantes se les obliga a pasar por el ritual vacío de escoger libremente, de votar por lo que se les impone? La respuesta obvia es que en las elecciones democráticas existe un mínimo de libertad de elección, una elección que importa mínimamente, pero hay una diferencia más importante: que en el comunismo «totalitario» la brecha entre el significante amo y el conocimiento experto desaparece. ¿Cómo? La distancia entre Lenin y Stalin tienes que ver precisamente con esta cuestión. Así pues, ¿dónde nos situamos en la actualidad en relación con este dilema?

Hay una vieja maldición china (de la que en China nadie sabe nada, o sea, que probablemente sea una invención occidental) que dice: «¡Ojalá vivas una época interesante!» Las épocas interesantes son tiempos de conflictos, confusión y sufrimiento. Y parece que en algunos países «democráticos» últimamente hemos presenciado un extraño fenómeno que demuestra que vivimos una época interesante: surge un candidato como de la nada y gana unas elecciones después de haber aprovechado un momento de confusión para crear un movimiento en torno a su nombre: tanto Silvio Berlusconi como Macron hicieron su aparición en un escenario como este. ¿Qué nos indica este proceso? Desde luego, no se trata de ningún compromiso popular directo alejado de los partidos políticos; por el contrario, no deberíamos olvidar en ningún momento que esas figuras surgen con el pleno apoyo del sistema social y económico. Su función es ocultar los antagonismos sociales reales: la gente se une de manera mágica contra la demonizada amenaza «fascista». En 1990, Václav Havel fue el primero en dar voz a este sueño: después de ser elegido presidente, cuando conoció a Helmut Kohl le hizo una singular propuesta: «¿Por qué no trabajamos juntos para disolver todos los partidos políticos? ¿Por qué no fundamos un gran partido único, el Partido de Europa?» Podemos imaginar la sonrisa escéptica de Kohl...

Lo que indica esta repentina emergencia de partidos que salen de la nada sin ningún programa claro es la desintegración del espacio político tal como lo conocemos: aun cuando los partidos políticos siguen siendo el marco general de la vida política, es como si hubieran agotado su potencial. Aquí se presentan múltiples opciones, todas las cuales giran en torno a cómo se articulan los nuevos antagonismos sociales: populistas contra tecnócratas, etc. Pero lo que está claro es que ya no existe un proyecto político propiamente dicho que movilice y organice a la gente. Si surge un nuevo proyecto político, tendrá que salir de la izquierda.

Este curioso fenómeno, que es uno de los efectos visibles de la reordenación a largo plazo del espacio político mencionada anteriormente, nos lleva de nuevo a Berlusconi y Macron: aparecen nuevos movimientos de la nada cuando ninguno de los grandes

partidos de siempre, conservadores o liberales, consigue imponerse como representante del nuevo centro radical, de manera que el sistema se da al pánico y tiene que inventar un nuevo movimiento para que las cosas sigan igual. Los nombres de sus respectivos movimientos (más que partidos) parecen semejantes en su vacía universalidad, que encaja con todos y con todo. Quién no estaría de acuerdo con *Forza Italia*! o con *La République En Marche*: dos eslóganes que designan el sentido abstracto de un movimiento victorioso sin especificar cuál es la dirección del movimiento ni su meta. Ambos se dieron a conocer como reacciones de un sistema presa del pánico. Desde luego, existe una diferencia evidente entre los dos, un acento distinto: Berlusconi entró en escena cuando, tras la gran campaña anticorrupción, toda la configuración política tradicional italiana se derrumbó y los excomunistas siguieron siendo la única fuerza viable, mientras que Macron saltó a primera plana cuando el populismo neofascista de Le Pen amenazó con ganar las elecciones. Lo que mejor describe su papel es una palabra utilizada por algunos de sus partidarios: en los últimos años, Marine Le Pen poco a poco ha dejado de estar demonizada y ahora que se la ve como parte del espacio político «normal» (aceptable), la tarea es *volver a demonizarla*, que la opinión pública se dé cuenta de que sigue siendo la misma fascista antisemita de siempre y que, como tal, ningún demócrata serio debería tolerarla. Está claro que este gesto de redemonización no es suficiente: en lugar de centrarnos simplemente en el fetiche diabólico, de inmediato deberíamos formular la pregunta de cómo un «demonio» como ese ha podido surgir de nuestra sociedad (en el caso de Le Pen, es una reacción a la política encarnada por Macron). La función de la demonización es precisamente disimular ese vínculo, localizar la culpa en un agente exterior a nuestro espacio democrático.

Un clásico argumento liberal para votar a Clinton o Macron contra Trump o Le Pen es que, a pesar de que no se puede negar que lo que Clinton y Macron representan es la misma situación compleja que dio luz a Trump y Le Pen, no votar por Clinton o Macron es como votar por un desastre presente a fin de evitar un posible desastre futuro. El argumento parece convincente, a condición de

que pasemos por alto el factor tiempo. Si Le Pen hubiera sido presidenta en 2017, podría haber activado una poderosa movilización antifascista, con lo que su reelección habría sido impensable al tiempo que le daba un enérgico impulso a la alternativa izquierdista. Así que los dos desastres (Le Pen presidenta o la amenaza de Le Pen presidenta dentro de cinco años) no son el mismo: el desastre después de cinco años de gobierno Macron, si resulta un fracaso, será mucho más grave que el que no ocurrió en 2017.

En el pasado, la tarea de la izquierda era formular esas preguntas, por lo que no hay que extrañarse de que, con el enemigo demonizado, la izquierda radical desaparezca convenientemente de la escena: recordemos que en las elecciones francesas de 2017, cualquier escepticismo izquierdista sobre Macron se tachaba de inmediato de apoyo a Le Pen. De manera que, sin temor a equivocarnos, podemos aventurar la hipótesis de que el verdadero objetivo de la operación era la eliminación de la izquierda y que el enemigo demonizado no era más que un objeto de utilería. Julian Assange escribió hace poco que la razón por la que los personajes más destacados del Partido Demócrata de Estados Unidos han abrazado el relato de «Nosotros no perdimos: ganó Rusia» es porque, si no lo hacían, la insurgencia creada por Bernie Sanders durante la campaña presidencial de 2017 acabaría dominando el partido. Y, de la misma manera que los miembros más destacados del Partido Demócrata estadounidense demonizan a Trump para librarse de Sanders, que supone una amenaza, el sistema político francés demonizó a Le Pen para impedir una posible radicalización izquierdista.

El título del comentario de Hadley Freeman en *The Guardian*, la voz británica de la izquierda liberal anti-Assange y proHillary, lo dice todo: «Le Pen es una revisionista del Holocausto de extrema derecha. Macron, no. ¿Es una elección tan complicada?»[21] Como era de prever, el artículo comienza diciendo: «¿Es lo mismo un banquero de inversión que un revisionista del Holocausto? ¿Es el neoliberalismo comparable al neofascismo?» y, en tono burlón, rechaza incluso el apoyo incondicional de la izquierda a Macron en

la segunda vuelta, esa postura de «Votaré por Macron... *muy* a mi pesar». Nos encontramos aquí con la peor cara del chantaje liberal: había que apoyar a Macron sin condiciones, tanto da que fuera centrista o neoliberal, lo importante es que iba contra Le Pen... Es lo mismo que ocurrió en el caso de Hillary contra Trump: ante la amenaza fascista, todos debíamos congregarnos en torno a su estandarte (y olvidar de manera conveniente cómo el Comité Nacional Demócrata maniobró de manera descarada para dejar fuera a Sanders y perder así las elecciones). Permítasenos al menos formular la pregunta: sí, Macron es proeuropeo, pero ¿qué clase de Europa personifica? ¡La mismísima Europa cuyo fracaso alimenta el populismo de Le Pen, la Europa anónima al servicio del neoliberalismo! *Este* es el quid de la cuestión: sí, Le Pen es una amenaza, pero si todo nuestro apoyo va a Macron, ¿no nos quedamos atrapados en una especie de círculo y combatimos el efecto apoyando su causa? Lo que nos hace pensar en un laxante de chocolate que se puede comprar en Estados Unidos. En su publicidad leemos esta orden paradójica: «¿Está estreñido? ¡Coma más chocolate de este!» En otras palabras, coma aquello mismo que le provoca el estreñimiento para curárselo. En este sentido, Macron es el candidato laxante de chocolate, que nos ofrece como cura aquello mismo que ha provocado la enfermedad.

Ambos candidatos se presentaban como antisistema: Le Pen de una manera evidentemente populista y Macron de una manera mucho más interesante, pues no formaba parte de los partidos políticos existentes, pero, precisamente por eso, representaba al sistema como tal en su indiferencia a las opciones políticas establecidas. A diferencia de Le Pen, que encarnaba una auténtica pasión política, el antagonismo de Nosotros contra Ellos (desde los inmigrantes hasta las élites económicas no patriotas), Macron representaba la tolerancia apolítica que lo abarca todo. A menudo hoy oímos la afirmación de que la política de Le Pen extrae su fuerza del miedo (miedo a los inmigrantes, miedo a las instituciones económicas internacionales), pero ¿no se puede decir lo mismo de Macron? Ganó las elecciones porque los votantes tenían miedo de

Le Pen y, así, se cerró el círculo: ninguno de los dos candidatos ofrecía una visión positiva, los dos eran candidatos del miedo.

Lo que verdaderamente estaba en juego en esta votación queda claro si la ubicamos en un contexto histórico más amplio. En Europa Occidental y Oriental se ven signos de una reorganización del espacio político a largo plazo. Hasta hace poco, dicho espacio estaba dominado por dos tipos principales de partidos que apelaban a todo el cuerpo electoral: un partido de centro derecha (democratacristiano, liberal-conservador, popular) y un partido de centroizquierda (socialista, socialdemócrata), con partidos más pequeños que se dirigían a una franja estrecha del electorado (ecologistas, neofascistas, etc.). Lo que vamos viendo ahora es cómo poco a poco surge un tipo de partido que representa el capitalismo global y que suele mostrar una relativa tolerancia hacia el aborto, los derechos de los gais, las minorías étnicas y religiosas, etc.; en oposición a este partido, solemos encontrar un partido populista cada vez más contrario a los inmigrantes que, en su periferia, está acompañado de grupos neofascistas que no disimulan su racismo. El ejemplo más característico es el de Polonia: tras la desaparición de los excomunistas, los principales partidos son el partido liberal centrista «antideológico», del ex primer ministro Donald Tusk, y el partido cristiano conservador de los hermanos Kaczyński. El tema clave del centro radical de hoy en día es el siguiente: ¿cuál de los dos principales partidos, conservadores o liberales, conseguirá presentarse como la encarnación de la no-política posideológica contra el otro partido, al que se censura por estar «todavía atrapado en los viejos espectros ideológicos»? A principios de la década de 1990, se les daba mejor a los partidos conservadores; luego, fueron los izquierdistas liberales quienes parecían estar tomando la iniciativa, y Macron es la última figura que representa un centro radical puro. Jürgen Habermas y Peter Sloterdijk, los dos grandes adversarios filosóficos de la escena alemana, últimamente han hecho pública su admiración por Macron en términos bastante entusiastas, como la nueva esperanza para Europa, insinuando incluso que, del mismo modo que Hegel, cuando vio a Napoleón cabalgando en Jena, lo describió como el *Weltgeist*

a caballo, se podría decir que Macron es la encarnación del *Geist* europeo actual. Que dos adversarios tan enconados comiencen a hablar el mismo lenguaje constituye siempre algo sintomático, no de una unidad más profunda, sino del rechazo («represión») que los une: en este caso, el rechazo de una izquierda más radical.

Hemos alcanzado así el punto más bajo de nuestra vida política: una seudoelección como no ha habido otra igual. Sí, la victoria de Le Pen planteaba posibilidades peligrosas, pero el alivio que ha traído la victoria de Macron no es menos peligroso, pues en realidad este triunfo no nos despierta, sino todo lo contrario: suspiros de alivio por todas partes, la pesadilla ha terminado, gracias a Dios que hemos mantenido el peligro a raya, Europa y nuestra democracia están salvados y, ahora, podemos volver a nuestro sueño capitalista-liberal.

En la situación desesperada en que nos encontramos, enfrentados a una falsa elección, deberíamos reunir el valor suficiente para abstenernos de votar. Abstenernos y ponernos a pensar. El tópico de «basta de hablar y vamos a actuar» es profundamente engañoso. Ahora deberíamos decir precisamente lo contrario: olvidémonos de la presión de hacer algo y comencemos a hablar en serio, es decir, ¡a pensar! Y con ello me refiero a que deberíamos dejar atrás la autocomplacencia izquierdista radical de repetir sin cesar que las opciones que se nos ofrecen en el espacio político son falsas y que una renovada izquierda radical puede salvarnos. Sí, en cierto modo así es, pero ¿por qué, entonces, no surge esa izquierda? ¿Qué ideas nos puede ofrecer esa izquierda que sean capaces de movilizar a la gente? No deberíamos olvidar nunca que la causa última del círculo vicioso de Le Pen y Macron en el que nos encontramos es la desaparición de una alternativa izquierdista viable.

No es de extrañar que un nuevo fantasma recorra la política liberal-progresista en Europa y Estados Unidos: el fantasma del fascismo. Trump en Estados Unidos, Le Pen en Francia, Orbán en Hungría: todos quedan demonizados como el nuevo Mal contra el que debemos unir nuestras fuerzas. Cualquier mínima duda y reserva que nos provoquen las alternativas se considera enseguida

un signo de colaboración secreta con el fascismo. En una extraordinaria entrevista publicada en *Der Spiegel* en octubre de 2017, Emmanuel Macron realizó algunas afirmaciones que fueron recibidas de manera entusiasta por todos aquellos que quieren combatir a la nueva derecha fascista:

> Hay tres maneras posibles de reaccionar ante los partidos de extrema derecha. La primera consiste en actuar como si no existieran y no arriesgarse a emprender ninguna iniciativa política que pueda poner esos partidos en tu contra. Es algo que ha ocurrido muchas veces en Francia y ya hemos visto que no funciona. La gente que debería darte su apoyo ya no se ve reflejada en los discursos de tu partido. Y eso permite que la extrema derecha tenga un público cada vez mayor. La segunda reacción consiste en ir detrás de los partidos de extrema derecha fascinado.
>
> *Der Spiegel:* ¿Y la tercera posibilidad?
>
> *Macron*: Decir que esas personas son mis auténticos enemigos y combatirlas. Que es exactamente lo que vamos hacer en la segunda ronda de las elecciones presidenciales francesas.[22]

Mientras que la postura de Macron es digna de encomio, resulta fundamental complementarla con un sesgo autocrítico. La demonizada imagen de la amenaza fascista se convierte claramente en un nuevo fetiche político, en el simple sentido freudiano de una imagen fascinante cuya función consiste en ocultar el auténtico antagonismo. El propio fascismo es inherentemente fetichista, pues necesita una figura como la del judío, al que se señala como causa externa de nuestros problemas: esa figura permite ocultar los antagonismos inmanentes que atraviesan nuestra sociedad. Lo que afirmo aquí es que se puede decir exactamente lo mismo de la idea de «fascista» que anida en la imaginación liberal actual: nos permite disimular los puntos muertos inmanentes que se hallan en la raíz de nuestra crisis. El deseo de no transigir con la derecha alternativa puede fácilmente ocultar hasta qué punto ya hemos transigido con ella. Deberíamos dar la bienvenida a todo lo que nos indique que poco a poco está surgiendo esta reflexión autocrítica, que, al tiempo que sigue oponiéndose por completo al fascismo, también arroja una mirada crítica a la debilidad de la izquierda liberal: véase, por ejemplo, la extraordinaria intervención de Susan Sarandon.[23] Lo

que ella dice no es que la corrección política estilo «Me Too» vaya demasiado lejos, sino que es seudorradical, que su radicalidad es una pose. Lo que hay que hacer no es construir una coalición entre la izquierda radical y la derecha fascista, sino cortar el suministro de oxígeno de la clase trabajadora a la derecha alternativa dirigiéndose a sus votantes. Y la manera de conseguirlo es desplazarse más a la izquierda con un mensaje crítico más radical, es decir, hacer exactamente lo que hacen Sanders y Corbyn, y que fue el origen de su relativo éxito.

Otro aspecto de la nueva oleada de racismo es la movilización del obsceno envés de la ideología. Cuando Ben Carson, negro y conservador, competía para convertirse en candidato a la presidencia, presentaba la historia de su vida como la conversión de un delincuente juvenil en un buen cristiano. No obstante, cuando los periodistas hurgaron en su pasado, se sorprendieron al descubrir que no había sido delincuente, sino que siempre había sido un muchacho correcto y obediente. Pero ahora viene la verdadera sorpresa: cuando respondieron a este descubrimiento, los propagandistas de Carson hicieron hincapié en que realmente había sido delincuente en su juventud. ¿Por qué tan extraña insistencia? ¿No habría sido mejor para Carson aparecer ante los ojos de sus partidarios (casi todos ellos conservadores blancos y cristianos) como un buen chico desde el principio? No: un pasado de delincuente encaja perfectamente con su imagen, la de un chico negro atrapado en el delito y otros vicios, que encontró fuerzas para salir del pozo en el trabajo, la disciplina y el cristianismo. Eso era lo que sus partidarios querían ver: no era tan solo un buen chico negro (como tal habrían tenido que aceptarlo como uno de nosotros, un igual con todas las de la ley), sino alguien que había disfrutado plenamente de ser negro en esos aspectos transgresores (los pecados de las razas «inferiores» siempre fascinan a los conservadores blancos y son objeto de envidia) y, luego, había encontrado fuerzas para corregir su lado negro y salvaje y convertirse en un buen cristiano como ellos. Recordemos que Carson también afirmaba que la esclavitud, a pesar de haber sido algo deplorable, había ayudado a los negros a descubrir y aceptar el

cristianismo: el papel que jugaba el cristianismo en esta historia era el de civilizar a los negros salvajes integrándolos en la cultura blanca.

Solo en este contexto podemos comprender cómo Donald Trump, un sujeto lascivo y depravado, lo más opuesto posible a la decencia cristiana, ha podido convertirse en el héroe elegido por los conservadores cristianos. La explicación que se oye habitualmente es que, aunque los conservadores son perfectamente conscientes del carácter problemático del personaje, han decidido hacer caso omiso de ese aspecto, pues lo que realmente importa es el programa político de Trump, sobre todo su postura antiabortista. Si consigue imponer nuevos miembros conservadores en el Tribunal Supremo que anulen la sentencia de Roe contra Wade (la decisión del Tribunal Supremo que legaliza el aborto), todos sus pecados quedarán borrados... Pero ¿las cosas son tan simples? ¿Y si fuera esa mismísima dualidad de la personalidad de Trump –su elevada posición moral, acompañada de su lascivia y su vulgaridad– lo que lo hace atractivo a los cristianos conservadores? ¿Y si ellos mismos, en secreto, se identifican con esa misma dualidad? Exactamente lo mismo ocurre con el dirigente *de facto* de Polonia, Jarosław Kaczyński, el cual, en una entrevista para la *Gazeta Wyborcza*, en 1997, exclamó de manera muy poco elegante: *«Teraz kurwa my.»* Esta frase (que desde entonces se ha repetido hasta la saciedad en la política polaca) se puede traducir de manera aproximada como «Nos ha llegado el momento, joder, ahora tenemos el poder, es nuestro turno», pero el significado literal es más vulgar, algo así como: «Ha llegado el momento de follarnos a la puta» (después de esperar en un burdel).[24] Es importante recalcar que esta frase la pronunció en público un católico devoto y conservador, el protector de la moralidad cristiana: el reverso oculto sustenta de hecho la política «moral» católica.

El lado comunista no le va demasiado a la zaga en vulgaridades semejantes. Por ejemplo, en su discurso del Congreso del Partido de Lushan, en julio de 1959, cuando llegaron las primeras noticias de que el Gran Salto Adelante de Mao había sido un fiasco, Mao invitó a los cuadros del Partido a que asumieran su cuota de

responsabilidad y concluyó su discurso admitiendo su propia responsabilidad, sobre todo la desafortunada campaña para fabricar acero en cada pueblo: «Aquello causó un caos extraordinario y asumo la responsabilidad. Camaradas, todos debéis analizar vuestra propia responsabilidad. ¡Si tenéis que cagar, cagad! ¡Si tenéis que tiraros un pedo, os lo tiráis! Os sentiréis mucho mejor.»[25]

¿Por qué una metáfora tan vulgar? ¿En qué sentido asumir la autocrítica tras haber cometido un grave error puede compararse a la necesidad de cagar o peerse? Imagino que la respuesta es que, para Mao, asumir la responsabilidad no supone ninguna expresión de remordimiento, cosa que podría incluso empujarte a presentar la dimisión, sino que se trata más bien de que, al hacerlo, te liberas de tu responsabilidad, por lo que no es de extrañar que se sintiera «mucho mejor», como después de una buena cagada: no admites que eres una mierda, sino que te libras de la mierda que hay en ti. A eso equivale, en realidad, la autocrítica estalinista.

La importante lección que hay que extraer aquí es que la revelación del obsceno trasfondo de nuestro espacio ideológico (por expresarlo de una manera simplista, el hecho de que ahora podamos hacer de manera más abierta afirmaciones racistas, sexistas, etc., que hasta hace poco pertenecían a nuestro espacio personal) no significa de ninguna manera que la época de la mistificación haya terminado, ni que ahora la ideología exhiba abiertamente sus cartas. Por el contrario, cuando la obscenidad penetra en la escena política, la mistificación ideológica es más fuerte que nunca: lo que está en juego ideológica, económica y políticamente es más invisible que nunca. Resumiendo, la obscenidad pública siempre se basa en un moralismo oculto y sus practicantes creen en secreto que están luchando por una causa, y es en este nivel donde hay que atacarlo. El problema no es que Trump sea un payaso. El problema es que detrás de sus provocaciones hay un programa político, un método en su locura. Las vulgares obscenidades de Trump (y de otros) forman parte de su estrategia populista de vender su programa a gente corriente, un programa que (al menos a largo plazo) va en contra de la gente común: impuestos más bajos para los ricos, menos asistencia

sanitaria y protección para los trabajadores, etc. Por desgracia, la gente está dispuesta a tragarse muchas cosas si se las presentan con una carcajada.

Existe un delicioso chiste soviético acerca de Radio Erevan (la emisora armenia que era el blanco tradicional de los chistes soviéticos). Llama un oyente y pregunta: «¿Es verdad que Rabinovitch ha ganado un coche nuevo en la lotería?» A lo que el locutor responde: «En principio, sí, es cierto, solo que no es un coche nuevo, sino una bicicleta vieja, y no la ha ganado, se la han robado.» Lo mismo se puede decir de las elecciones presidenciales francesas de 2017: ¿es cierto que, en una gran exhibición de unidad antifascista, el pueblo de Francia escogió a un *outsider* y derrotó una amenaza en Europa? En principio, sí, solo que la victoria de Macron representa una Europa totalmente desconectada de la gente corriente, es decir, la mismísima política que tanto reforzó a Le Pen, y él no es ningún *outsider*, sino el sistema en su forma más pura.

Naturalmente que Le Pen y Macron no son lo mismo –la diferencia que los separa es evidente–, pero la elección entre los dos no es una elección real. Para darse cuenta de ello, basta con centrarse en el trasfondo de cada candidato: Le Pen es un populista racista, pero también aborda las insatisfacciones populares y de los trabajadores; Macron aparece como un proeuropeo humanitario y tolerante, solo que la política económica que representa es la causa principal de la insatisfacción popular con Europa. La triste perspectiva que nos aguarda es la de un futuro en el que, cada cuatro años, quedaremos sumidos en un estado de pánico, nos amenazará alguna forma de «peligro neofascista», con lo que de nuevo sufriremos el chantaje de votar por el candidato «civilizado» en unas elecciones absurdas que carecen de cualquier idea positiva... Y, mientras tanto, podremos dormir protegidos por el seguro abrazo del capitalismo global con rostro humano. La obscenidad de la situación es espeluznante: el capitalismo global se presenta ahora como la última protección contra el fascismo y, si intentas señalar algunas de las graves limitaciones de Macron, se te acusa de... sí, de complicidad con el fascismo, puesto que, tal como nos repiten constantemente los grandes (y no tan grandes) medios

de comunicación, la extrema izquierda y la extrema derecha ahora van juntas: ambas son antisemitas, aislacionistas-nacionalistas, antiglobalistas, etc. Este es el sentido de toda la operación: conseguir que la izquierda –es decir, cualquiera alternativa verdadera– desaparezca. La mujer que hay detrás de Macron no es su mujer, sino la proverbial TINA: la postura de «no hay alternativa» (las siglas en inglés de *«there is no alternative»:* TINA). Macron no trae esperanza, sino que mata la esperanza de librarnos de la amenaza del populismo racista de una vez por todas. Y esto es una amenaza muy real y quedó claro cómo funciona el 24 de octubre de 2017, cuando los medios de comunicación informaron de las siguientes afirmaciones del primer ministro de Hungría, Viktor Orbán, sin que las letras se sonrojen de vergüenza:

> Orbán denominó a Europa Central y Oriental (ECO) «zonas sin inmigrantes». Lo afirmó en la celebración del aniversario de la Revolución Húngara del 23 de octubre de 1956. Según él, los países la Comunidad Económica Europea han conseguido rechazar la inmigración ilegal y esta es la única zona del continente europeo que está libre de inmigrantes. «El poder místico económico asoló Europa con la migración moderna, millones de trabajadores extranjeros y la invasión de los recién llegados. El plan pretendía hacer de Europa un continente mestizo, pero hemos conseguido rechazarlo. Los polacos, los checos, los eslovacos, los rumanos y los húngaros deberían unirse en este proceso», afirmó Orbán. Está seguro de que las próximas elecciones en Europa demostrarán que los ciudadanos quieren decidir su futuro por sí mismos y hacerse con el control de la situación política. «Queremos una Europa segura, justa, cristiana y libre», concluyó antes de advertir: «No deberíamos subestimar el poder del lado oscuro», refiriéndose a *Star Wars* igual que se ha referido a los complots de los que están detrás de la invasión inmigrante, añadiendo que «no poseen ninguna estructura sólida, pero sí extensas redes». También afirmó: «La Unión Europea y la Comisión Europea deben independizarse del Imperio Soros antes de que el multimillonario ultime su plan para destruir el continente.»[26]

Naturalmente, las «zonas sin inmigrantes» de Orbán nos remiten de inmediato al antiguo plan nazi de crear «zonas sin judíos». La referencia de Orbán al «lado oscuro» de Europa, el «poder místico económico» encarnado en Soros el Judío, apunta exactamente en esta dirección, es decir, hacia la idea fascista de la conspiración

plutocrático-judía. Así es como la extrema derecha populista actual explica la «amenaza» inmigrante musulmana. En la imaginación antisemita, el «judío» es el Maestro invisible que en secreto maneja los hilos, motivo por el cual los inmigrantes musulmanes *no* son los judíos de hoy: son demasiado visibles, no invisibles, está claro que no están integrados en nuestras sociedades y a nadie se le ocurre afirmar que manejan los hilos: si alguien ve en su «invasión de Europa» un plan secreto, los judíos tienen que estar detrás.

El hecho de que Orbán pronunciara su discurso en la celebración del aniversario de la Revolución Húngara de 1956 le añade una ironía no intencionada. Uno de los momentos más patéticos del levantamiento tuvo lugar cuando el Ejército Soviético estaba cercando a los rebeldes, quienes enviaron un mensaje desesperado a Viena: «Estamos defendiendo Occidente.» Ahora, después del derrumbe del comunismo, el gobierno cristiano-conservador afirma que su mayor enemigo es la democracia liberal consumista multicultural occidental, representada por Europa Occidental, y hace un llamamiento a favor de un nuevo orden más orgánico y comunitario que reemplace la «turbulenta» democracia liberal de las últimas dos décadas. Orbán ya ha manifestado su aprobación del «capitalismo con valores asiáticos», por lo que, si continúa la presión europea sobre Orbán, nos lo podemos imaginar fácilmente enviando un mensaje a Oriente: «¡Estamos defendiendo Asia!»[27]

En Estados Unidos, Trump defiende su propia versión de «Asia» (que nada tiene que ver con la realidad de Asia, naturalmente), cuyos contornos son fáciles de detectar. A veces, la mejor manera de evaluar una noticia es cotejarla con otra: una comparación que a menudo nos permite discernir lo que realmente está en juego en un debate. Veamos las reacciones a un texto incisivo: en el verano de 2017, David Wallace-Wells publicó un ensayo titulado «The Uninhabitable Earth» («La Tierra inhabitable»),[28] que se hizo famoso de inmediato. De manera clara y sistemática describe todo lo que amenaza nuestra supervivencia, desde el calentamiento global hasta el panorama de mil millones de refugiados por culpa del clima y las guerras y el caos que esto provocará. En lugar de centrarnos en las reacciones previsibles (las acusaciones de

alarmismo, etc.), deberíamos leerlo junto con dos hechos que están vinculados a la situación que describe. En primer lugar, el rotundo rechazo de Trump hacia las amenazas ecológicas y, luego, el obsceno hecho de que multimillonarios que por lo demás apoyan a Trump se están preparando para el apocalipsis invirtiendo en refugios subterráneos de lujo en los que serán capaces de sobrevivir aislados hasta un año, y en los que no faltan verduras frescas, gimnasios, etc.[29]

Otro ejemplo es un texto de Bernie Sanders. En octubre de 2017, Sanders escribió un incisivo comentario sobre el presupuesto republicano, cuyo título lo dice todo: «El presupuesto republicano es un regalo a los multimillonarios: Robin Hood al revés.»[30] El texto está escrito con claridad, lleno de datos e información convincentes, ¿por qué, pues, no ha tenido mayor resonancia? Deberíamos leerlo junto con la crónica en los medios de comunicación de la indignación que se desató al anunciarse que Sanders iba a ser el orador en la noche inaugural de la Convención de Mujeres de Detroit. Los críticos afirmaban que no estaba bien que Sanders, un hombre, hablara en una convención dedicada a las mejoras políticas de los derechos de las mujeres.[31] Tanto da que hubiera tan solo dos hombres entre los sesenta oradores, sin ningún representante transgénero (aquí la diferencia sexual de repente se aceptaba como no problemática). Detrás de toda esta indignación, como es natural, estaba la reacción del bando de Clinton del Partido Demócrata: su incomodidad con la crítica izquierdista de Sanders al capitalismo global actual. Cada vez que Sanders hace hincapié en los problemas económicos, lo acusan de practicar un «vulgar» reduccionismo de clase, mientras que a nadie le molesta que los líderes de las grandes corporaciones apoyen el movimiento LGTB+.

¿Deberíamos concluir, por tanto, que todo lo que tenemos que hacer es deponer a Trump lo antes posible? Cuando Dan Quayle, que era no precisamente famoso por su elevado coeficiente intelectual, era vicepresidente de Bush padre, corría el chiste de que el FBI tenía una orden secreta en el caso de que Bush muriera: matar a Quayle de inmediato. Esperemos que el FBI tenga la misma orden de matar a Pence en el caso de que Trump muera o en el

caso de que lo sometan a un *impeachment:* Pence es, se mire desde donde se mire, peor que Trump, un auténtico conservador cristiano. Lo que otorga un mínimo interés al movimiento de Trump es su inconsistencia: recordemos que Steve Bannon no solo se opone al plan impositivo de Trump, sino que defiende abiertamente subir los impuestos a los ricos hasta un cuarenta por ciento. Además, defiende que rescatar a los bancos con dinero público es «socialismo para los ricos», algo que seguramente a Pence no le gusta oír.

Hace poco Steve Bannon declaró la guerra, pero ¿contra quién? No contra los demócratas de Wall Street, ni contra los intelectuales liberales, ni contra cualquiera de los otros sospechosos habituales, sino contra los propios dirigentes del Partido Republicano. Ahora que Trump lo ha echado de la Casa Blanca, lucha como un cruzado por la misión de su antiguo jefe, incluso a veces contra el propio Trump: no olvidemos que básicamente Trump está destruyendo el Partido Republicano. Bannon pretende liderar una revuelta populista de los desfavorecidos contra las élites y se toma los mensajes de Trump de gobernar por y para el pueblo de manera más literal de lo que se atreve a hacer el propio Trump. Por decirlo sin tapujos, Bannon se comporta como las SA con respecto a Hitler: la parte populista de clase baja de la que Trump tendría que deshacerse (o, al menos, neutralizar) a fin de ser aceptado por el sistema y funcionar sin sobresaltos como jefe de Estado. Por eso, Bannon vale su peso en oro: recuerda permanentemente el antagonismo que recorre el Partido Republicano. Su estilo populista, al menos, está dispuesto a detectar la hipocresía del orden liberal predominante. Por ejemplo, de la reciente relación pública de los Papeles del Paraíso, ¿acaso no se ha aprendido la lección básica de que los ultrarricos viven en zonas especiales en las que no se aplica el derecho común? Micah White resume esta lección en dos puntos:

> En primer lugar, la gente de todas partes, vivan en Rusia o en Estados Unidos, está oprimida por el minúsculo círculo social de las élites de ricos que controlan de manera ilegítima nuestros gobiernos, corporaciones, universidades

> y cultura [...] existe una plutocracia global que utiliza el mismo puñado de empresas para ocultar su dinero y tienen más en común entre sí que con los ciudadanos de sus países. Es algo que sienta las bases de un movimiento social global.
>
> En segundo lugar, y más importante, estas filtraciones indican que nuestro planeta se ha bifurcado en dos mundos distintos y desiguales: uno habitado por doscientos mil individuos que poseen un patrimonio enorme, y los demás siete mil millones que han quedado atrás.

La verdad es que los Papeles del Paraíso no dicen nada nuevo: más o menos ya lo sabíamos hace mucho tiempo. Lo que es nuevo no es el hecho de que nuestras vagas sospechas queden ahora confirmadas con datos precisos, sino un cambio en lo que, siguiendo a Hegel, deberíamos llamar *Sitten* –costumbres públicas–, que ahora parecen tolerar mucha menos corrupción. Tampoco deberíamos idealizar esta nueva situación: la lucha contra la corrupción también se la pueden apropiar fácilmente las fuerzas conservadoras antiliberales, cuyo trasnochado lema es el siguiente: «Demasiada democracia trae corrupción.» Sin embargo, se abre un nuevo espacio: exigir a los ricos y poderosos que obedezcan las leyes puede ser subversivo en la medida en que el sistema no se lo puede permitir, es decir, en la medida en que los paraísos fiscales y otras formas de actividad económica ilegal están profundamente arraigadas en el capitalismo global.

La primera conclusión que nos vemos obligados a extraer de esta extraña encrucijada es que la lucha de clases ha vuelto como principal factor determinante de nuestra vida política, en el buen sentido marxista de «determinación en última instancia»: aunque lo que está en juego parezca ser completamente distinto, desde las crisis humanitarias hasta las amenazas ecológicas, la lucha de clases asoma al fondo y proyecta su sombra ominosa.

La segunda conclusión es que la lucha de clases se puede trasponer cada vez menos a la lucha *entre* partidos políticos y tiene lugar cada vez más *dentro* de cada partido político importante. En Estados Unidos, la lucha de clases recorre el Partido Republicano (los dirigentes del partido contra populistas como Bannon) y el Partido Demócrata (el sector Clinton contra el movimiento de

Sanders). Naturalmente, no deberíamos olvidar en ningún momento que Bannon es el faro de la derecha alternativa, mientras que Clinton apoya muchas causas progresistas, como la lucha contra el racismo y el sexismo. No obstante, tampoco deberíamos olvidar que la lucha del movimiento LGTB+ también se la puede apropiar el liberalismo convencional contra el «esencialismo de clase» de la izquierda.

La tercera conclusión se refiere a la estrategia de la izquierda en esta compleja situación. Mientras que cualquier pacto entre Sanders y Bannon queda excluido por razones obvias, un elemento clave de la táctica de la izquierda debería ser explotar sin concesiones la división del campo enemigo y ponerse de parte de los seguidores de Bannon. Resumiendo, no habrá victoria para la izquierda sin una amplia alianza de todas las fuerzas antisistema. No deberíamos olvidar que nuestro verdadero enemigo es el sistema capitalista global, y no la nueva derecha populista, que no es más que una reacción al punto muerto en que se encuentra. Si lo olvidamos, entonces la izquierda simplemente desaparecerá del mapa, como ya ocurre con la izquierda socialdemócrata moderada en gran parte de Europa (Alemania, Francia...), o, tal como lo expresa Slawomir Sierakowski en su *«In Europe, the Only Choice is Right or FarRight»* («En Europa, la única elección es entre la derecha o la extrema derecha»): «Tras el hundimiento de los partidos de izquierdas, la única opción que les queda a los votantes es el conservadurismo o el populismo de derechas.»[32]

¿Acabará recibiendo Trump su merecido? Sus decisiones impulsivas, como su rechazo a refrendar la declaración que el G7 acordó en Quebec en junio de 2018, no son solo expresiones de sus manías personales. Son reacciones al final de una era del sistema económico global, reacciones basadas en una visión errónea de lo que está ocurriendo. Sin embargo, la visión errónea de Trump se basa en la correcta intuición de que el sistema mundial existente ya no funciona. Un ciclo económico está llegando a su fin, un ciclo que comenzó a principios de la década de 1970, el momento en que nació lo que Yanis Varoufakis denomina el «Minotauro Global», el monstruoso motor que dirigió la economía mundial desde principios

de la década de los ochenta hasta 2008. El final de la década de los sesenta y principios de los setenta no fue solo la época de la crisis del petróleo y la estanflación; la decisión de Nixon de que el dólar americano abandonara el patrón oro fue la señal de un cambio mucho más radical en el funcionamiento básico del sistema capitalista. Al final de la década de los sesenta, la economía estadounidense ya no era capaz de seguir reciclando excedentes a Europa y Asia: sus excedentes se habían convertido en déficits. En 1971, el gobierno estadounidense respondió a este declive con un audaz movimiento estratégico: en lugar de frenar el creciente déficit de la nación, decidió hacer lo contrario, *impulsar los déficits.* ¿Y quién los pagaría? ¡El resto del mundo! ¿Cómo? Mediante una transferencia de capital permanente que fluiría de manera incesante a través de los dos grandes océanos para financiar los déficits de Estados Unidos. Así, estos déficits comenzaron a actuar

> como una enorme aspiradora, absorbiendo los bienes y el capital excedente de los demás. Mientras que ese «acuerdo» era la encarnación del mayor desequilibrio imaginable a nivel planetario [...] sin embargo dio lugar a algo parecido a un equilibrio global; un sistema internacional de flujos financieros y comerciales asimétricos que se aceleraban rápidamente y eran capaces de ofrecer una apariencia de estabilidad y crecimiento constante [...]. Alimentadas por el doble déficit de América, las principales economías excedentarias del mundo (es decir, Alemania, Japón y, más tarde, China) siguieron produciendo bienes en masa que la población estadounidense devoraba. Alrededor del setenta por ciento de los beneficios obtenidos globalmente por estos países eran después transferidos a Estados Unidos en forma de flujos de capital hacia Wall Street. ¿Y qué hacía con ellos Wall Street? Al instante transformaba estos flujos de capital en inversiones directas, acciones, nuevos instrumentos financieros, nuevas y viejas formas de préstamos, etc.[33]

Este balance comercial cada vez más negativo demuestra que Estados Unidos es el depredador no productivo: en las últimas décadas, ha engullido hasta mil millones de dólares diarios de otras naciones para pagar su consumo y, en cuanto que tal, es el consumidor keynesiano universal que mantiene en marcha la economía mundial. (¡Esa es la ideología económica antikeynesiana que parece predominar hoy!) Esta entrada de dinero, que de hecho

es como el diezmo que se pagaba a Roma en la Antigüedad (o las ofrendas al Minotauro en la antigua Grecia) se basa en un complejo mecanismo económico: «se confía» en Estados Unidos como un centro seguro y estable, de manera que todos los demás, desde los países árabes productores de petróleo hasta Europa Occidental y Japón y, ahora, incluso China, invierten sus beneficios excedentes en Estados Unidos. Puesto que esta confianza es primordialmente ideológica y militar, y no económica, el problema de Estados Unidos es cómo justificar su papel de imperio: necesita un estado de guerra permanente, de manera que tienen que inventar la «guerra contra el terror», presentándose como el protector universal de todos los demás Estados «normales» (no «canallas»). De este modo, todo el globo tiende a funcionar como una Esparta universal con sus tres clases sociales, que ahora aparecen como el primer, el segundo y el tercer Mundo: (1) Estados Unidos como el poder militar-político-ideológico; (2) Europa y partes de Asia y América Latina como región industrial-manufacturera (fundamentales aquí son Alemania y Japón, los principales exportadores del mundo, además, naturalmente, de una China en auge), y (3) el resto del mundo subdesarrollado, los ilotas actuales, los que «han quedado atrás». En otras palabras, el capitalismo global ha provocado una nueva tendencia general hacia la oligarquía, disfrazada de celebración de la «diversidad de culturas»: la igualdad y el universalismo van desapareciendo como auténticos principios políticos.

De 2008 en adelante, este sistema mundial neoespartano se ha ido descomponiendo. En la época de Obama, Paul Bernanke, el presidente de la Reserva Federal, le insufló al sistema un poco más de vida: explotó el hecho de que el dólar estadounidense es la moneda global para financiar importaciones imprimiendo masivamente billetes. Trump ha decidido abordar el problema de una manera diferente y, haciendo caso omiso del delicado equilibrio del sistema global, se ha centrado en los elementos que podrían presentarse como «injusticias» para Estados Unidos: los gigantescos niveles de importación están reduciendo el empleo nacional, etc. Pero lo que él condena como «injusticia» es parte de un sistema del que Estados Unidos se ha aprovechado, pues

realmente le ha estado «robando» al mundo al importar productos y pagarlos mediante deudas e imprimiendo dinero. Y es evidente que este mismo robo continuará: Trump no solo ha bajado los impuestos a los ricos, sino que discretamente ha aprobado muchas de las demandas demócratas para aliviar la situación de los pobres, lo que significa que el déficit estallará... y, cuando le pregunten por él, Trump probablemente repetirá la vieja respuesta de Reagan: «¡Nuestro déficit es tan grande que ya se puede cuidar solito!»

De manera que no resulta sorprendente que en la actualidad Trump se dirija a Kim-Jong-un en términos mucho más amistosos que sus grandes aliados occidentales: aquí también los extremos se tocan, y deberíamos tener en cuenta que, económica y geopolíticamente, el auténtico enemigo de Trump es Europa. Con la desintegración del sistema que dominó el comercio mundial desde 1970, Estados Unidos se está convirtiendo en el elemento perturbador del comercio mundial. A diferencia de lo que sucedía en 1945, el mundo no necesita a Estados Unidos, sino que es este quien necesita al mundo. Así, en Singapur se han reunido dos parias: el paria excluido (Kim) y el paria del mismísimo centro de nuestro mundo. Puesto que Trump ya ha declarado su intención de invitar a Kim a la Casa Blanca, me persigue un sueño: no el del noble Martin Luther King, sino uno mucho más extraño (y que es más fácil que se cumpla que el de King). Trump ya ha expresado su amor por los desfiles militares, proponiendo organizar uno en Washington, pero a los estadounidenses no parece gustarles la idea. ¿Y si su nuevo amigo Kim le echara una mano? ¿Y si le devuelve la invitación y le prepara un espectáculo a Trump en el gran estadio de Pyongyang, con centenares de miles de norcoreanos bien entrenados ondeando banderas que formen unas imágenes móviles y gigantescas de Kim y Trump sonriendo?

En un mundo en el que las decisiones se toman en encuentros privados de «líderes fuertes», no hay sitio para Europa tal como la conocemos. Es evidente que Trump se siente más cómodo en compañía de líderes autoritarios con los que puede «llegar a acuerdos», sobre todo si actúan solo en nombre de su propio Estado. «Estados Unidos primero» puede llegar a un acuerdo con

«China primero», con «Rusia primero» o con «el Reino Unido posterior al Brexit primero», pero no con una Europa unida. El objetivo de Trump es llegar a acuerdos con socios individuales a los que pueda someter mediante el chantaje, de manera que resulta de máxima importancia que Europa actúe como una fuerza política y económica unificada. Aunque se trata de una nueva situación llena de peligros, presenta una oportunidad única para Europa: emprender la formación de un nuevo sistema económico global que ya no esté dominado por el dólar americano como moneda mundial. En la economía global ha estallado la guerra, así que ha llegado el momento de tomar medidas radicales. Europa debería darse cuenta de que no se puede volver al *statu quo* trastocado por Trump. Se necesita un orden completamente nuevo para que Trump se lleve su merecido. Ni Rusia y China pueden crearlo, pues están atrapados en el mismo juego que Trump, todos hablan el mismo lenguaje de «Estados Unidos (Rusia, China) primero». Solo Europa puede hacerlo, pero nos encontramos con que la reacción de Europa y Canadá es insuficiente: en lugar de defender una nueva idea, se comportan como países ofendidos que se quejan de que Estados Unidos ha roto las reglas establecidas. Más o menos en la última década, la Unión Europea ha venido actuando cada vez más como Yasser Arafat, el antiguo líder de la OLP, del que se dijo que nunca perdió una oportunidad de perder una oportunidad. La crisis de los inmigrantes, Cataluña... Es probable que Europa vuelva a perder la oportunidad. Es evidente que los europeos no somos lo bastante fuertes como para rechazar la orden de Estados Unidos de boicotear a Irán. (Como sabemos, inmediatamente después de que Merkel anunciara muy orgullosa que Alemania actuaría como si el acuerdo con Irán siguiera vigente, las grandes empresas alemanas se retiraron discretamente de Irán.) En ocasiones como esta, uno se avergüenza de ser europeo, a pesar de la abundancia de afirmaciones grandilocuentes. He aquí la orgullosa reacción francesa a la nueva situación creada por la retirada de Trump del acuerdo nuclear con Irán, declarando que Europa se reivindicará como bloque soberano para actuar como si el pacto con Irán todavía fuera válido:

> El gobierno francés ha declarado que Europa está dispuesta a introducir medidas para anular el efecto de las sanciones impuestas por Donald Trump sobre cualquier empresa no estadounidense que siga haciendo negocios con Irán. La advertencia procede del ministro de Economía francés, Bruno Le Maire, que sugiere que las propuestas de Trump de acorralar a Europa para que se una a la política exterior estadounidense en Irán podrían provocar una fuerte reacción en las empresas y políticos de la Unión Europea, que defienden una política europea exterior más fuerte e independiente. «En Europa tenemos que colaborar entre nosotros para defender nuestra soberanía económica», afirmó Le Maire, antes de añadir que Europa podría utilizar los mismos instrumentos que Estados Unidos para defender sus intereses. A lo que apostilló: «¿Queremos ser un vasallo que obedece y se pone firme?»[34]

No está mal, pero ¿posee Europa suficiente fuerza y unidad para hacerlo? El nuevo «eje del Mal» de los países poscomunistas de Europa Oriental (que va desde los Estados balcánicos hasta Croacia), ¿seguirá esa política de resistencia de la Unión Europea o se inclinará ante Estados Unidos en una nueva prueba de que la rápida expansión de la Unión Europea hacia el este fue un error? Lo que complica aún más las cosas es que Europa está atrapada en su propia revuelta populista, provocada por el hecho de que la gente confía cada vez menos en la tecnocracia de Bruselas, a la que considera un centro de poder sin ninguna legitimidad democrática. El resultado de las últimas elecciones italianas es que, por primera vez en un país desarrollado de Europa Occidental, los populistas euroescépticos han tomado el poder. Y recordemos que la retirada del acuerdo de Irán no es más que uno de los tres gestos antieuropeos de Estados Unidos: tenemos también el traslado de la embajada estadounidense de Israel de Tel Aviv a Jerusalén, al que la Unión Europea se opuso enérgicamente, y, naturalmente, el pistoletazo de salida de una guerra comercial con tres de los socios comerciales más importantes de Estados Unidos, imponiendo aranceles en las importaciones de acero y aluminio de la Unión Europea, Canadá y México.

Aunque casi todos simpatizamos con la reacción europea, no deberíamos olvidar el (apenas considerado) contexto de la decisión estadounidense. Para comprenderlo, pasemos a otro tema que

podría parecer completamente diferente: la protesta actual en Estados Unidos por la repentina cancelación de la exitosa serie de ABC *Roseanne* por culpa de un tuit racista de la estrella de la serie, Roseanne Barr. En su columna «With Roseanne Barr gone, will the US working-class be erased from TV?» (Ahora que se ha ido Roseanne Barr, ¿la clase trabajadora estadounidense quedará eliminada de la televisión?),[35] Joan Williams defiende que la izquierda por fin debería comenzar a escuchar a la clase trabajadora blanca. Observa que ha pasado desapercibido un dato clave de este asunto: la cancelación «ha privado a la televisión americana de uno de los pocos retratos amables de la vida de la clase trabajadora blanca en el medio siglo anterior, es decir, desde que comenzó la televisión».[36] Williams apoya sin ninguna ambigüedad la exclusión de Barr por culpa de sus tuits racistas, aunque añade lo siguiente: «Dicho esto, la raza no es la única jerarquía social. Las imágenes irrespetuosas de los blancos de clase trabajadora son parte integrante de la falta de respeto cultural que ha allanado el camino a un demagogo como Trump.»[37] La triste situación de los blancos de clase trabajadora es el indicio más claro de la desaparición del sueño americano:

> Prácticamente todos los estadounidenses nacidos en la década de 1940 ganaban más que sus padres; hoy en día *ganan menos de la mitad.* La revuelta del cinturón industrial que trajo tanto el Brexit como a Trump refleja fábricas que se pudren, ciudades que agonizan y medio siglo de promesas vacías; han utilizado a Trump para hacer una peineta. Cuanto más indigna a las élites de la costa, más disfrutan sus seguidores con nuestro chivo expiatorio. Por fin se les presta atención.[38]

Y resulta fundamental interpretar la guerra arancelaria de Trump contra los aliados más estrechos de Estados Unidos en este contexto: en su versión populista de la guerra de clases, la meta de Trump es (también) proteger a la clase trabajadora americana (¿y acaso no son los metalúrgicos una de las figuras emblemáticas de la clase obrera tradicional?) de la «injusta» competencia europea, salvando así empleos en Estados Unidos. Y es un error tachar aquí a Trump de mero demagogo:

> En un discreto segundo plano, Trump dejó atónita a Nancy Pelosi, la líder demócrata de la Cámara de Representantes, al aprobar todos los programas sociales que ella le pidió [...]. Sea cual sea la opinión que tengamos del presidente, está dando dinero no solo a los más ricos, que desde luego son los que más ganan, sino también a mucha gente pobre.[39]

De nuevo, este es el motivo por el que las protestas de los funcionarios y los economistas de Estados Unidos, Canadá y México, al igual que las contramedidas que proponen, van desencaminadas: siguen la lógica de la Organización Mundial del Comercio del libre comercio internacional, mientras que solo una nueva izquierda que aborde las preocupaciones de todos aquellos que han ido quedándose atrás puede acabar plantándole cara a Trump.

En algún nivel profundo y a menudo poco claro, los neocons estadounidenses consideran que la Unión Europea es *el* enemigo. Esta percepción, que no se había manifestado en el discurso político público, se revela en su oculto doble obsceno: la visión política fundamentalista de la extrema derecha cristiana, con su miedo obsesivo al Nuevo Orden Mundial (Obama está en connivencia secreta con las Naciones Unidas, las fuerzas internacionales intervendrán en Estados Unidos y meterán a todos los auténticos patriotas americanos en campos de concentración; hace años, había rumores de que tropas latinoamericanas ya estaban en las planicies del Medio Oeste, construyendo campos de concentración...). Una manera de resolver este dilema es la línea dura fundamentalista cristiana, expresada en las obras de Tim LaHaye *et consortes:* subordinar sin la menor ambigüedad la segunda oposición a la primera. El título de una de las novelas de LaHaye apunta en esta dirección: *The Europa Conspiracy*. Los auténticos enemigos de Estados Unidos no son los terroristas musulmanes: estos no son más que marionetas manipuladas en secreto por los laicistas europeos, que son las auténticas fuerzas del anticristo que pretenden debilitar a Estados Unidos y establecer el Nuevo Orden Mundial bajo el dominio de las Naciones Unidas. En cierto modo, no se equivocan: Europa no es solo otro bloque

geopolítico, sino una idea global que en última instancia es incompatible con las naciones-Estado. Así pues, ¿qué le impide a Europa reunir fuerzas para devolver el golpe?

El 18 de mayo de 2017 mantuve una conversación con Will Self en el Emmanuel Centre de Londres. Su momento más memorable (al menos para mí) tuvo lugar cuando Self (que en líneas generales estaba de acuerdo conmigo en que, si las cosas continúan como hasta ahora, la sociedad está condenada y nos espera una catástrofe inimaginable) me echó en cara que aún mantenga la esperanza en algún gran acto «revolucionario» que cambie el rumbo global de las cosas e impida que nos deslicemos hacia la catástrofe. Su principal argumento era que, con nuestro modo de vida, estamos tan inmersos en el proceso de autodestrucción (y no solo ecológica) que, por muy conscientes que seamos de lo que estamos haciendo, no vamos a dejar de hacerlo. Acto seguido, Self le preguntó al público cuántos tenían un smartphone, antes de recordarles que cada teléfono necesita coltán, un metal valiosísimo que viene del Congo, donde unos trabajadores que *de facto* son esclavos lo extraen de una manera perjudicial para el medio ambiente. ¿Qué podemos hacer, pues, tras admitir que todos somos responsables e incapaces de intervenir de manera activa? La respuesta de Self: nada importante, tan solo pagar impuestos (para permitir que el Estado mantenga un orden legal y un bienestar mínimos) y disfrutar de nuestra vida aislada, cascándonosla... Mi respuesta (que en aquel momento no conseguí expresar de manera adecuada) es que esta postura cínico-hedonista es la que más le conviene a los que están en el poder, que es ideología pura y dura: cualquier contraataque colectivo queda así devaluado de antemano («¿Quién eres tú para protestar? ¿Acaso no utilizas también coltán? ¿Qué derecho tienes a culpar a las grandes corporaciones?»), de manera que todo lo que podemos hacer es seguir con nuestro papel de ciudadanos que disfrutan de madera masoquista de su culpa y retirarnos a nuestros placeres privados. Este estado de cosas no significa que estemos perdidos, sino más bien apunta en la dirección de Joel 3:14: «¡Multitudes y multitudes en el Valle de la Decisión! Porque está cerca el Día de Yahveh, en el Valle de la Decisión.»

Estos versículos nos dan la primera descripción exacta del momento en que una sociedad se halla en una encrucijada, enfrentada a una elección que podría decidir su destino. Esta es la situación de la Europa actual.

Cualquier populista antinmigración estaría completamente de acuerdo con que la mismísima identidad de Europa se ve amenazada por la invasión de los musulmanes y otras multitudes de refugiados, pero la situación actual es exactamente la contraria: son los populistas antinmigración quienes suponen la auténtica amenaza al núcleo emancipador de la Ilustración europea. Una Europa en la que Marine Le Pen o Geert Wilders ocupan el poder ya no es Europa. Así pues, ¿qué es esta Europa por la que vale la pena luchar?

La verdadera Revolución Francesa reside en la distinción entre derechos de los ciudadanos y derechos humanos. Deberíamos rechazar aquí la idea marxista clásica de que los derechos humanos son los derechos de la sociedad civil burguesa. Mientras los ciudadanos se definen por el orden político de un Estado soberano, «humano» es lo que queda de un ciudadano cuando se ve privado de la ciudadanía, cuando se encuentra en lo que en artillería se llama campo abierto, reducido a un cuerpo abstracto que habla. En este sentido, los derechos humanos universales deberían seguir siendo nuestro punto de referencia cuando nos enfrentamos a la difícil relación entre las limitaciones de la ciudadanía y un modo de vida concreto. Sin esta brújula, regresamos a la barbarie de manera inevitable.

En su lectura de la (in)fausta diferencia entre derechos humanos y derechos de los ciudadanos, Milner rechaza la idea crítica marxista de los derechos humanos como los derechos de los miembros de la sociedad civil burguesa: para Milner, un ciudadano es miembro de una comunidad que comparte su cultura específica, mientras que un ser humano es lo que permanece de un ciudadano cuando se le priva de su ciudadanía. Los derechos humanos son derechos «naturales» solo cuando son externos a una cultura concreta; no tienen nada que ver con la naturaleza eterna, pues se aplican a lo que queda de un ciudadano cuando se le arranca de una polis

específica. En ese sentido, su «naturaleza» es un efecto retroactivo de la cultura, se aplica a un ser humano reducido al nivel cero de cuerpo hablante:

> Alcanzamos a ver la realidad de los derechos del cuerpo al examinar lo que ocurre cuando se les niega a los individuos. Cada día nos trae un nuevo ejemplo. No me hace falta pensar en bombas ni gases venenosos, me basta con pensar en Calais: la gente allí reunida desde el año 2000 no es culpables de nada, no está acusada de nada, no infringe ninguna ley; simplemente están allí vivos; la prueba de que están vivos es que a veces mueren. Nadie sabe qué idiomas hablan y, de todas maneras, nadie los escucha. Lo único que se sabe es que hablan. Así pues, se ven reducidos a la condición de cuerpos que hablan; la situación a la que se ven sometidos literalmente visualiza de manera negativa la realidad de los derechos de los hombres/mujeres [...]. Estos derechos se distinguen claramente de los derechos de un ciudadano, pues los refugiados son precisamente los no ciudadanos de Calais y la mayoría no quiere serlo.[40]

Milner insiste en la «vulgar» materialidad de estos derechos:[41] son más básicos que el derecho a organizar reuniones públicas, a ejercer la libertad de expresión, a manifestar libremente las opiniones, etc. Antes de todo eso, vienen las necesidades materiales del cuerpo: agua, alimento, higiene, espacio mínimo para la intimidad. Si los individuos se ven privados de todo esto, sus derechos humanos «superiores» desaparecen. Los derechos humanos son, en primer lugar, derechos materiales básicos: retretes, cocinas, asistencia sanitaria. Los derechos comienzan con espacio para la secreción: esta es la triste base de mi relato acerca de las diferentes formas de los retretes europeos. En la medida en que los derechos humanos (como algo distinto de los derechos de los ciudadanos) se proclamaron por primera vez durante la Revolución Francesa, no se nos debería pasar por alto la ironía de que Calais es una ciudad francesa. Aquí entramos en un doble juego: los marxistas hacen hincapié en los derechos «materiales» frente a la libertad de opinión, la libertad de prensa, etc. (pero no los conceden cuando están en el poder), mientras que la «democracia burguesa» hace hincapié en otras libertades.

La lección que hay que aprender aquí es que los derechos

humanos son –en su misma universalidad– producto de un momento histórico concreto; su contenido y su alcance exactos son el resultado de luchas sociopolíticas. Que Milner los rebautice como «los derechos de los hombres/mujeres», ¿no es en sí mismo el efecto de las luchas feministas contemporáneas? Además, deberíamos tener en cuenta que, aunque los seres humanos que poseen estos derechos son «proletarios» en el sentido de que están privados de ciudadanía, no son cogitos cartesianos abstractos: son individuos que se insertan en un modo de vida específico en conflicto con el del país que habitan como refugiados, de manera que hemos de tener aquí en cuenta tres niveles: la universalidad abstracta de un ser humano en cuanto que portador de derechos humanos, la peculiaridad de un modo de vida específico al que pertenece un individuo y la singularidad de la ciudadanía como el momento mediador entre los dos extremos (como ciudadano, soy universal, pero universal en cuanto que perteneciente a la singularidad de un Estado). La interacción de estos tres niveles no puede sino engendrar múltiples dificultades: basta con recordar las ocurrencias del poder que asolan los intentos contemporáneos de llevar acabo la emancipación radical.

Para enfrentarnos a estas dificultades deberíamos poner sobre el tablero otra tríada de lo universal, lo particular y lo singular: la tríada del levantamiento masivo (universal), la organización política (particular) y... ¿qué debería representar lo singular? Este tercer elemento nos lleva de vuelta a Lenin, con el que comenzamos el capítulo. En medio de la avalancha de reacciones festivas con motivo del centenario de la Revolución de Octubre en 2017, su lección fundamental para el momento actual pasó desapercibida (o se mencionó como prueba de que la Revolución de Octubre fue un golpe de Estado llevado a cabo por un grupo clandestino y no un verdadero alzamiento popular). Esta lección se refiere a la colaboración excepcional entre Lenin y Trotski.

El meollo de la «utopía» de Lenin surge de las cenizas de la catástrofe de 1914, cuando ajusta cuentas con la ortodoxia de la Segunda Internacional: el imperativo radical de aplastar el Estado

burgués, que significa el Estado *en cuanto que tal*, e inventar una nueva forma social comunitaria sin ejército, policía ni burocracia permanentes, en la que todo el mundo participe en la administración de las cuestiones sociales. Para Lenin eso no era un proyecto teórico para aplicar en un lejano futuro: en octubre de 1917 Lenin afirmó que «podemos poner en marcha de inmediato un aparato estatal constituido por diez, si no veinte, millones de personas».[42] *Seguir el impulso del momento es la verdadera utopía.* A lo que deberíamos atenernos es a la *locura* (en el estricto sentido kierkegaardiano) de esta utopía leninista: si el estalinismo representa algo, es el regreso al «sentido común» realista.

No se puede sobrestimar el potencial explosivo de *El Estado y la revolución.* En ese libro «se prescinde bruscamente del vocabulario y la gramática de la tradición política occidental».[43] Lo que vino después se podría denominar, tomando prestado el título del texto de Althusser sobre Maquiavelo, *La solitude de Lénine:* la época en que básicamente estaba solo, luchando contra la corriente de su propio partido. Cuando, en las «Tesis de abril» de 1917 Lenin percibió el *Augenblick*, el momento único para hacer la revolución, en un primer momento, la gran mayoría de sus colegas del partido acogió sus propuestas con estupor o desprecio. Dentro del partido bolchevique, ningún líder importante apoyó su llamada a la revolución y *Pravda* dio el paso extraordinario de desvincular el partido, y la junta editorial en su totalidad, de las «Tesis de abril» de Lenin, es decir, que lejos de ser un halago oportunista y una explotación del estado de ánimo predominante de la población, las ideas de Lenin eran bastante personales. Bogdanov caracterizó las «Tesis de abril» como «el delirio de un chalado»,[44] e incluso Nadezhda Krúpskaya, la mujer de Lenin, concluyó que «me da miedo que parezca que Lenin se ha vuelto loco».[45]

En febrero de 1917, Lenin estaba encallado en Zúrich, no tenía ningún contacto fiable en Rusia y se enteraba de los acontecimientos casi siempre a través de la prensa suiza; en octubre, lideró la primera revolución socialista triunfal. ¿Qué ocurrió entre esos meses? En febrero, Lenin percibió de inmediato la oportunidad revolucionaria, el resultado de unas circunstancias

contingentes únicas. Si no se aprovechaba el momento, se perdería la oportunidad de la revolución, quizá durante décadas. Incluso un par de días antes de la Revolución de Octubre, Lenin escribió: «El triunfo de la revolución rusa y mundial depende de la lucha de dos o tres días.» En su empecinada insistencia en que había que arriesgarse y pasar a la acción, Lenin estaba solo, ridiculizado por casi todos los miembros del Comité Central de su propio partido. Sin embargo, indispensable como fue la intervención personal de Lenin, tampoco deberíamos modificar la historia de la Revolución de Octubre para convertirla en la de un genio solitario enfrentado a unas masas desorientadas y que poco a poco impuso su opinión. Lenin triunfó porque su llamamiento, al tiempo que pasaba por encima de la *nomenklatura* del partido, hallaba eco en lo que uno siente la tentación de denominar micropolítica revolucionaria: la increíble proliferación de democracia de base, de comités locales que aparecieron por todas las grandes ciudades de Rusia, y que, haciendo caso omiso de la autoridad del gobierno «legítimo», se hicieron con el control de la situación. Esta es la historia que no se cuenta de la Revolución de Octubre, el reverso del mito del pequeño grupo de revolucionarios implacables e incansables que llevan a cabo un golpe de Estado...

Por otro lado, la idea de un pequeño grupo de revolucionarios implacables e incansables que llevan a cabo un golpe de Estado *no es solo* un mito: también hay en ello una gran verdad. Cuando la insatisfacción popular creció y comenzó a aceptarse la idea de Lenin de que se estaba gestando una situación revolucionaria, la mayoría de los líderes del partido bolchevique quisieron organizar una revuelta popular masiva. Trotski, sin embargo, defendió una postura que, a los marxistas tradicionales, solo les podía parecer «blanquista»: una élite reducida y bien preparada debería tomar el poder. Tras un breve periodo de duda, Lenin defendió a Trotski, especificando por qué Trotski no estaba defendiendo el blanquismo:

> En una carta del 17 de octubre, Lenin defendió la táctica de Trotski: «Trotski no está jugando con las ideas de Blanqui», dijo. «Una conspiración militar es un juego de ese tipo solo si no está organizada por el partido político de una clase

definida de personas y si la organización ignora la situación política general y la situación internacional en concreto. Existe una gran diferencia entre una conspiración militar, deplorable desde cualquier punto de vista, y el arte de una insurrección armada.»[46]

En este sentido preciso, «Lenin fue el "estratega", el idealista, el inspirador, el *deus ex machina* de la revolución, pero el hombre que inventó la técnica del golpe de Estado bolchevique fue Trotski».[47] Contra los defensores trostkistas posteriores de un Trotski (casi) «democrático» que defiende la movilización de masas auténtica y una democracia de las bases, deberíamos recalcar que Trotski era muy consciente de la inercia de las masas: lo máximo que se puede esperar de las «masas» es una caótica insatisfacción. Una fuerza revolucionaria claramente definida y bien entrenada debería utilizar ese caos para atacar al poder y para abrir un espacio en el que las masas pueden organizarse de verdad... Aquí, sin embargo, surge una cuestión clave: ¿qué hace esa reducida élite? ¿En qué sentido «toma el poder»? La verdadera novedad de Trotski se hace aquí visible: la fuerza atacante no «toma el poder» en el sentido tradicional de un golpe de Estado palaciego, ocupando oficinas gubernamentales y cuarteles del ejército, no se centra en enfrentarse a la policía o al ejército en las barricadas. Citemos algunos párrafos del extraordinario libro de Curzio Malaparte *Técnicas de golpe de Estado* (1931) para hacernos una idea:

A las autoridades policiales y militares de Kerenski les preocupaba sobre todo la defensa de las dependencias políticas oficiales del Estado: las oficinas gubernamentales, el palacio Mariinski, donde estaba el consejo republicano, el Palacio Táuride, sede de la Duma, el Palacio de Invierno y los cuarteles generales. Cuando Trotski descubrió ese error, decidió atacar solo las sucursales técnicas del gobierno nacional y municipal. Para él, la insurrección era tan solo una cuestión de técnica. «Para derrocar el Estado moderno», dijo, «necesitas un grupo de asalto, expertos técnicos y grupos de hombres armados liderados por ingenieros.»

Mientras Trotski organizaba un golpe de Estado sobre una base racional, el Comité Central del Partido Bolchevique se dedicaba a organizar la revolución proletaria. Stalin, Sverdlov, Boubrov, Ouritzki y Djerzhinski, los miembros de ese comité que desarrollaba el plan de una revuelta general, eran casi todos abiertamente hostiles a Trotski. No confiaban en la insurrección que Trotski

> había planeado y, diez años después, Stalin les concedió todo el mérito del golpe de Estado de octubre.
>
> En la víspera del golpe de Estado, Trotski le dijo a Djerzhinski que la Guardia Roja no debía prestar la menor atención al gobierno de Kerenski; que lo principal era apoderarse del Estado y no combatir contra el gobierno con ametralladoras; que el consejo republicano, los ministros y la Duma jugaban un papel insignificante en la táctica de la insurrección y no deberían ser los objetivos de una rebelión armada; que la clave del Estado no residía en las organizaciones políticas y burocráticas, ni tampoco en los palacios de Táuride, Mariinski o de Invierno, sino en los servicios técnicos, como las estaciones eléctricas, las oficinas del teléfono y el telégrafo, el puerto, las fábricas de gas y el suministro de agua.[48]

El objetivo de Trotski era, por tanto, la red material (técnica) del poder (el ferrocarril, la electricidad, el suministro de agua, el correo, etc.), la red sin la cual el poder del Estado cuelga del vacío y deja de ser operativo. Que las masas movilizadas combatan a la policía y asalten el Palacio de Invierno (un acto sin auténtica relevancia): el movimiento esencial lo lleva a cabo una minoría pequeña y tenaz...

En lugar de limitarnos a un miserable rechazo moralista-democrático de dicho procedimiento, deberíamos analizarlo fríamente y pensar en cómo lo podríamos aplicar hoy en día, pues esa intuición de Trotski ha cobrado una nueva actualidad con la progresiva digitalización de nuestras vidas en lo que se podría caracterizar como la nueva era del poder poshumano. Casi todas nuestras actividades (y pasividades) quedan ahora registradas en alguna nube digital que también nos evalúa permanentemente y que rastrea no solo nuestros actos sino también nuestros estados emocionales; cuando nos sentimos libres al máximo (navegando por la red, donde todo está a nuestra disposición), estamos completamente «externalizados» y sutilmente manipulados. La red digital le da un nuevo sentido al viejo eslogan de «lo personal es político». Y no es solo el control de nuestra vida íntima lo que está en juego: hoy en día todo lo regula alguna red digital, desde el transporte a la salud, desde la electricidad al agua. Por eso, la red es ahora nuestro bien común más importante y la lucha por su control es *la* lucha actual por antonomasia. El enemigo es la combinación de bienes comunes privatizados y controlados por el

Estado, las corporaciones (Google, Facebook) y las agencias de seguridad estatal (NSA). Sí, eso ya lo sabemos, pero ¿dónde interviene Trotski en todo esto?

La red digital que mantiene el funcionamiento de nuestras sociedades, así como sus mecanismos de control, es la encarnación definitiva de la red técnica que sustenta el poder. ¿No le confiere una nueva vida a la idea de Trotski de que la clave del Estado no reside en sus organizaciones políticas y burocráticas, sino en sus servicios técnicos? Por consiguiente, de la misma manera que, para Trotski, hacerse con el control del correo, de la electricidad, de los ferrocarriles, etc., es el momento clave de la toma revolucionaria del poder, ¿no se podría decir que hoy en día la «ocupación» de la red digital es básica si queremos romper el poder del Estado y el capital? De la misma manera que Trotski exigía la movilización de «un grupo de asalto, expertos técnicos y grupos de hombres armados liderados por ingenieros» unidos y disciplinados para resolver esta «cuestión técnica», la lección de las últimas décadas es que ni las multitudinarias protestas populares (como hemos visto en España y Grecia) ni los movimientos políticos y organizados (partidos que poseen una elaborada visión política) son suficientes; necesitamos también una reducida fuerza de choque de «ingenieros» incansables (hackers, gente que denuncie las prácticas ilegales del Estado) organizados como un disciplinado grupo conspiratorio. Su tarea consistirá en «tomar» la red digital, arrancarla de manos de las corporaciones y agencias estatales que ahora la controlan *de facto*.

WikiLeaks no era más que el principio, y deberíamos hacer nuestro el lema maoísta: ¡Que florezcan centenares de WikiLeaks! El pánico y la furia con el que aquellos que están en el poder, los que controlan nuestros bienes comunes digitales, reaccionaron contra Assange es la prueba de que esa actividad toca la fibra sensible. En esta lucha habrá muchos golpes bajos: nuestro bando será acusado de estar al servicio del enemigo (como la campaña contra Assange en la que lo acusaban de estar al servicio de Putin), pero deberíamos acostumbrarnos a ello y aprender a contraatacar golpeando más fuerte, enfrentando de manera implacable un bando

con el otro hasta que los dos se derrumben. ¿Acaso no se acusó a Lenin y a Trostki de cobrar de banqueros alemanes o judíos? En cuanto al temor de que esa actividad perturbe el funcionamiento de nuestras sociedades y amenace millones de vidas, deberíamos tener en cuenta que son los que ejercen el poder quienes están dispuestos a cerrar de manera selectiva la red digital a fin de controlar y aislar las protestas, pues cuando estalla una insatisfacción pública multitudinaria, lo primero que se hace siempre es desconectar internet y los teléfonos móviles.

Necesitamos, pues, el equivalente político de la tríada hegeliana de lo universal, lo particular y lo singular. Universal: una agitación multitudinaria, estilo Podemos. Particular: una organización política que pueda traducir la insatisfacción en un programa político operativo. Singular: grupos especializados «elitistas» que actúan de manera puramente «técnica», socavando el funcionamiento del control y la regulación estatales. Sin este tercer elemento, los dos primeros no sirven para nada.

3. DE LA IDENTIDAD A LA UNIVERSALIDAD

LO QUE AGATHA SABÍA

El decimoctavo libro de Agatha Christie, *Pasajero para Frankfurt*, publicado en 1970 con el subtítulo de «una fantasía», una de las pocas obras que no ha sido llevada al cine ni a la televisión, es una novela que «pasa de lo inverosímil a lo inconcebible para terminar en un lío incomprensible. Debería darse un premio al lector que sea capaz de explicar el final. Trata del caos juvenil de los sesenta, las drogas, un nuevo superhombre ario, etc., cosas de las que, por decirlo de manera suave, Agatha Christie no sabía gran cosa».[1] Sin embargo, este «lío incomprensible» no se debe a la senilidad de la autora: sus causas son claramente políticas. *Pasajero para Frankfurt* es la novela más personal, más cargada de sus sentimientos más íntimos y, al mismo tiempo, más política de Agatha Christie; expresa su confusión personal, la sensación de estar totalmente perdida ante lo que estaba ocurriendo en el mundo a finales de los sesenta: drogas, revolución sexual, protestas estudiantiles, asesinatos, etc. Fijémonos sobre todo en que este tremendo sentimiento de confusión lo formula una autora cuya especialidad son las obras de detectives, las historias de crímenes, las historias sobre el lado más oscuro de la naturaleza humana. La razón más profunda de su consternación es que, en el caótico mundo de 1970, ya no es posible escribir novelas de detectives, que se basaban en una sociedad estable basada en la ley y el orden, momentáneamente trastocado por el delito, pero cuyo orden era restaurado por el detective. En la sociedad de 1970, el caos y el delito estaban a la orden del día, de manera que no es de extrañar que *Pasajero para Frankfurt* no sea una novela de detectives: no hay asesinato, no hay lógica, no hay deducción. La sensación que experimenta Agatha Christie del hundimiento del mapa cognitivo elemental, su tremendo miedo al caos, se percibe claramente en la introducción a la novela:

Es lo que la prensa te presenta cada día, servido bajo el encabezamiento general de noticias. Empecemos por la primera página. ¿Qué pasa en el mundo hoy? ¿Qué dice, piensa y hace la gente? Coloquemos un espejo ante la Inglaterra de 1970.

Miremos la primera página cada día durante un mes, tomemos notas, reflexionemos y clasifiquemos.

Cada día hay un asesinato.

Una chica estrangulada.

Una anciana a la que atacan para robarle sus escasos ahorros.

Jóvenes o chavales que atacan o son atacados.

Edificios y cabinas telefónicas destruidos por dentro y por fuera.

Tráfico de drogas.

Robo y agresión.

Niños desaparecidos y cadáveres de niños encontrados bastante cerca de sus casas.

¿Esto es Inglaterra? ¿Inglaterra *realmente* es así? Tienes la sensación de que... no... todavía no... *pero de que podría serlo*.

La gente empieza a tener miedo... miedo de lo que podría ocurrir. No tanto de lo que está ocurriendo, sino de las posibles causas que hay detrás. Algunas son conocidas, otras no, pero sí *percibidas*. Y no solo en nuestro país. En otras páginas hay párrafos más breves con noticias de Europa, Asia, las Américas: noticias de todo el mundo.

Aviones secuestrados.

Gente secuestrada.

Violencia.

Disturbios.

Odio.

Anarquía.

Y todo va a más.

Y todo parece conducir al culto a la destrucción, a la complacencia en la crueldad.

¿Qué significa todo esto?

Así pues, ¿qué significa todo esto? En la novela, Agatha Christie nos da una respuesta. Sir Stafford Nye es un diplomático aburrido que vuelve a su país desde Malasia. En la sala de espera del aeropuerto de Frankfurt se le acerca una mujer cuya vida está en peligro; para ayudarla, acepta prestarle su pasaporte y la tarjeta de embarque. Y así, sin darse cuenta, se ve envuelto en una intriga internacional de la que solo puede escapar burlando a la condesa Von Waldsausen, una mujer ávida de poder que desea alcanzar el

dominio del mundo manipulando y armando a la juventud del planeta. Esta terrible conspiración mundial guarda un cierto parecido con Richard Wagner y «El joven Sigfrido». Nos enteramos de que, hacia finales de la Segunda Guerra Mundial, Hitler acabó en una institución mental, se encontró con un grupo de personas que se creían Hitler y se cambió por uno de ellos, sobreviviendo así a la guerra. Después escapó a Argentina, donde se casó y tuvo un hijo al que marcaron con una esvástica en el talón: «El joven Sigfrido.» Mientras tanto, en la actualidad, las drogas, la promiscuidad y las protestas estudiantiles las provocan en secreto agitadores nazis que pretenden provocar la anarquía para poder restaurar el dominio nazi a escala global.

Esta «terrible conspiración mundial» es, naturalmente, una fantasía ideológica pura y dura: una extraña condensación del miedo a la extrema derecha y a la extrema izquierda. Hay que decir a favor de Agatha Christie que sitúa el núcleo de la conspiración en la extrema derecha (los neonazis) y no en los demás sospechosos habituales (comunistas, judíos, musulmanes). A pesar de que la idea de que los neonazis estén detrás de las protestas estudiantiles de Mayo del 68 y de la lucha por la liberación sexual sea una chaladura, da fe de la desintegración de un mapa cognitivo coherente de nuestra situación actual; el hecho de que Agatha Christie se vea obligada a refugiarse en una construcción paranoica tan enloquecida indica el pánico y la confusión absolutos en los que se encontraba. La imagen que pinta de nuestra sociedad es simplemente confusa, propia de alguien que ha perdido el contacto con la realidad (por cierto, lo mismo se puede decir, aunque en un grado mucho menor, de la novela más extraña de John le Carré, *Una pequeña ciudad en Alemania*, ambientada en una situación parecida). ¿Es su visión demasiado demencial para poder tomarla en serio? ¿No es nuestra época, en la que encontramos a «líderes» como Donald Trump y Kim Jong-un, tan demencial como la visión de Agatha Christie? ¿Acaso no somos todos hoy en día un puñado de pasajeros a Frankfurt? Nuestra situación es confusa de una manera muy parecida a la que describe Agatha Christie: tenemos un gobierno de derechas que hace respetar los derechos de los

trabajadores (en Polonia) y un gobierno de izquierdas que aplica las políticas de austeridad más estrictas (en Grecia). No debe asombrarnos que, a fin de recuperar un mapa cognitivo mínimo, Agatha Christie recurra a la Segunda Guerra Mundial, la «última guerra buena», trasladando nuestra confusión a sus coordenadas.

Sin embargo, deberíamos observar que la mismísima explicación de Agatha Christie (un gran complot nazi detrás de todo ello) refleja de una manera extraña la idea fascista de la conspiración judía. En la actualidad, la extrema derecha populista propone una explicación parecida a la «amenaza» de la inmigración musulmana. En la imaginación antisemita, el «judío» es el Maestro invisible que manipula los hilos en secreto y, por ese mismo motivo, los inmigrantes musulmanes *no* son los judíos de hoy: son demasiado visibles, no invisibles, es evidente que no están integrados en nuestra sociedad, y nadie afirma que manipulen en secreto los hilos. Si uno quiere ver un complot secreto en su «invasión de Europa», los judíos tienen que estar detrás, tal como se sugería en un artículo aparecido recientemente en uno de los principales semanarios derechistas eslovenos, donde se afirmaba: «George Soros es uno de los hombres más depravados y peligrosos de nuestra época», responsable «de la invasión de las hordas negroides y semitas y, por tanto, del crepúsculo de la Unión Europea [...] en cuanto que talmúdico-sionista típico, es un enemigo mortal de la civilización occidental, del Estadonación y del hombre blanco europeo». Su meta es construir una «coalición arcoíris compuesta de marginales sociales, como los maricas, las feministas, los musulmanes y los marxistas culturales que odian el trabajo», que posteriormente llevarán a cabo «la deconstrucción del Estado-nación y transformarán la Unión Europea en una distopía multicultural de los Estados Unidos de Europa». Además, Soros es incoherente en su promoción del multiculturalismo:

> Lo promueve exclusivamente en Europa y Estados Unidos, mientras que, en el caso de Israel, de una manera que para mí está completamente justificada, está de acuerdo con el monoculturalismo, el racismo latente y la construcción de un muro. Su actitud no es la misma que con la Unión Europea y Estados

Unidos: no exige que Israel abra sus fronteras y acepte «refugiados». Una hipocresía propia de un talmúdico-sionista.[2]

¿Es esta repugnante fantasía, que consigue unir el antisemitismo y la islamofobia, tan diferente de la que concibió Agatha Christie? ¿No son ambas un intento desesperado de orientarse en tiempos de confusión? Las oscilaciones extremas en la percepción pública de la crisis coreana también son significativas. Una semana se nos dice que estamos al borde de la guerra nuclear, luego tenemos un respiro de siete días y, después, vuelve la amenaza de la guerra. Cuando visité Seúl en agosto de 2017, los amigos que tenía allí me dijeron que no había ninguna seria amenaza de guerra, puesto que el régimen de Corea del Norte sabe que no sobreviviría a ella, ahora que las autoridades de Corea del Sur están preparando a la población para una guerra nuclear. No hace mucho, nuestros medios de comunicación informaban de un cada vez más ridículo intercambio de insultos entre Kim Jong-un y Donald Trump. La ironía era que, en una situación en la que dos hombres aparentemente inmaduros se enfadan y se lanzan insultos, nuestra única esperanza es que alguna limitación institucional anónima e invisible impida que su cólera se traduzca en una guerra. Solemos quejarnos de que en la política alienada y burocratizada de hoy, las presiones y limitaciones institucionales impiden que los políticos expresen su verdadera opinión; ahora nuestra esperanza es que dichas limitaciones impidan la expresión de visiones personales delirantes. ¿Cómo hemos llegado a este punto?

Alain Badiou advertía hace poco de los peligros del creciente orden nihilista pospatriarcal que se presenta como el dominio de las nuevas libertades. Una de las señales claras de la desintegración de la base ética compartida de nuestras vidas es la abolición del servicio militar universal en muchos países desarrollados: la misma idea de estar dispuesto a arriesgar la propia vida por una causa común parece cada vez más absurda, cuando no directamente ridícula, ya que las fuerzas armadas, en cuanto que institución en la que todos los ciudadanos participan igualmente, es una fuerza cada vez más mercenaria. Esta desintegración afecta a los dos sexos de

manera distinta: los hombres se convierten lentamente en perpetuos adolescentes, pues no existe un claro rito de iniciación a la madurez (ni el servicio militar, ni el tener una profesión, ni siquiera la educación desempeñan ya este papel). No es de extrañar, por tanto, que, a fin de suplantar esta carencia, proliferen las bandas juveniles pospatriarcales, que proporcionan un sucedáneo de iniciación y una identidad social. A diferencia de los hombres, las mujeres alcanzan la madurez de una manera cada vez más precoz, se espera que controlen sus vidas, que planifiquen sus carreras; en esta nueva versión de la diferencia sexual, los hombres son adolescentes lúdicos, malotes, mientras que las mujeres son inflexibles, maduras, serias, legales y castigadoras. Está surgiendo una nueva figura femenina: un elemento de poder frío y competitivo, seductor y manipulador, que demuestra la paradoja de que «en las condiciones del capitalismo a las mujeres les va mejor que a los hombres» (Badiou): el capitalismo contemporáneo ha inventado su propia imagen ideal de la mujer.

Lo que nos lleva de nuevo a Trump y Kim, esos eternos adolescentes, ambos propensos a exabruptos brutales e irracionales que les hacen más mal que bien. Aunque las diferencias entre Corea del Norte y Estados Unidos son evidentes, deberíamos insistir en que ambos se aferran a una versión extrema de la soberanía estatal («Corea primero», «América primero»), por no mencionar que la evidente locura de Corea del Norte (un pequeño país dispuesto a arriesgarlo todo y bombardear a Estados Unidos) tiene su contrapartida en el país de Trump, que sigue asumiendo el papel de policía global, de Estado que se arroga el derecho a decidir qué otros Estados tienen derecho a poseer armas nucleares. La solución no es, por tanto, aplastar a Corea del Norte, sino encontrar una auténtica manera de «internacionalizar» las armas nucleares, crear una situación en la que sea inaceptable que un solo Estado soberano las posea y pueda amenazar a los demás con ellas. En el momento en que nos centramos tan solo en la «locura» de Corea del Norte, ya refrendamos la premisa de que no se le debería permitir hacer lo que solo pueden hacer unas «superpotencias» escogidas: tenemos que esforzarnos por cambiar toda la situación.

Y este impulso por cambiar todo el orden existente surge precisamente cuando nos enfrentamos a la amenaza de la destrucción total (ya sea por una guerra nuclear o por una catástrofe ecológica). En dicha situación, nuestra primera reacción es un esfuerzo defensivo para garantizar la supervivencia: olvidémonos de los grandes proyectos emancipadores de cambio radical, lo que hemos de hacer ahora es combatir por la supervivencia de lo que tenemos, con todos los acuerdos y la moderación que exige esa empresa... Pero ¿qué tenemos? La amenaza de la total destrucción de la humanidad nos hace ser conscientes de lo que es la humanidad en su conjunto, que surge como una entidad solo en el contexto de su propia (auto)destrucción, pues antes no era visible como tal. Así, la verdadera elección no es entre mantener lo que tenemos y perderlo todo (o, en términos de la Guerra Fría, entre desarrollar armas nucleares para proteger nuestras libertades liberales y abandonar las armas nucleares exponiéndonos al riesgo de perder nuestras libertades). Tal como lo ha expresado Alenka Zupančič:

> La verdadera elección es entre perderlo todo y *crear lo que estamos a punto de perder:* solo esto podría acabar salvándonos en un sentido profundo [...]. Cuando nos vemos inmersos en la amenaza y el miedo de «perderlo todo», de hecho somos rehenes de algo que (todavía) no existe. Y esta clase de chantaje, ¿acaso no es el mismísimo medio de asegurarse de que *nunca existirá*? Nos hace centrarnos en conservar lo que tenemos, pero excluye cualquier alternativa real y la posibilidad de pensar de manera diferente [...]. La posible llamada de atención que supone la bomba no consiste tan solo en «hagamos todo lo que esté en nuestro poder para impedirlo antes de que sea demasiado tarde», sino más bien en «construyamos primero esta totalidad (unidad, comunidad, libertad) que estamos a punto de perder por culpa de la bomba».[3]

Eso es lo único positivo de la amenaza de la destrucción nuclear (o ecológica, si a eso vamos): cuando somos conscientes del peligro de perderlo todo, automáticamente nos vemos atrapados en una ilusión retroactiva, un cortocircuito entre la realidad y sus posibilidades ocultas. Lo que queremos salvar no es la realidad de nuestro mundo, sino la realidad *de lo que podría haber sido sin los*

antagonismos que dieron lugar a la amenaza nuclear. Esta es nuestra verdadera elección cuando nos enfrentamos a la destrucción total: hemos de escoger entre dejarnos atrapar por el pánico de nuestra propia supervivencia y el compromiso activo para un cambio mucho más ambicioso. Si hacemos acopio de fuerzas para esta segunda opción, entonces –en términos hegelianos– pasamos de la «universalidad abstracta» (la desatada negatividad que solo puede traernos la destrucción nuclear global) a una «universalidad concreta» (la de un nuevo orden alternativo en el que esas catástrofes ya no serán posibles).

Lo que se necesita es ni más ni menos un nuevo movimiento antinuclear global, una movilización global que presione a las potencias nucleares y actúe de manera agresiva, organizando protestas en masa, boicots, etc. Debería centrarse no solo en Corea del Norte, sino también en esas superpotencias que se arrogan el derecho de monopolizar las armas nucleares. La mención pública del uso de armas nucleares debería considerarse un delito penal y los líderes que se muestran abiertamente dispuestos a poner en peligro millones de vidas inocentes a fin de proteger su propio poder deberían ser considerados los peores criminales.

CÓMO COMBATIR LA ENFERMEDAD DE HUNTINGTON

Resulta significativo que el primer viaje al extranjero de Trump tuviera como destino Arabia Saudí e Israel. Si combinamos este detalle con la triunfal recepción al presidente egipcio el-Sisi en la Casa Blanca, podemos ver cómo está tomando forma un nuevo eje del mal en Oriente Medio con el pleno apoyo de Estados Unidos: Turquía, Arabia Saudí, Israel y Egipto. La brutal y reciente exclusión de Catar es la primera decisión importante de este eje, probablemente un castigo por el positivo papel de Al-Jazira en la Primavera Árabe. La increíble ironía es que todo se hace con la excusa de combatir el terrorismo, mientras Arabia Saudí practica el terrorismo de Estado más represivo en Yemen, bombardeando y desplazando a millones de personas. El hecho de que nuestros

grandes medios de comunicación permanezcan más o menos callados ante este terrorismo de Estado lo dice todo: por deplorables que fueran los últimos atentados terroristas en Londres, habría que señalar que todos aquellos que no quieren hablar de Yemen tampoco deberían hablar de los atentados de Londres y París.

Es el contexto político de estos desplazamientos tectónicos lo que más debería preocuparnos. En un chiste publicado en julio de 2008 en el periódico vienes *Die Presse* aparecían dos robustos austriacos de aspecto nazi sentados a una mesa; uno de ellos está leyendo un periódico y le comenta a su amigo: «¡Aquí tienes otro ejemplo de cómo se hace un mal uso de un antisemitismo totalmente justificado para criticar burdamente a Israel!» Esta caricatura invierte el argumento habitual en contra de las críticas a las políticas del Estado de Israel y, cuando los fundamentalistas cristianos actuales que apoyan la política de Israel rechazan las críticas izquierdistas a la política del país, ¿acaso su argumento implícito no se parece de manera extraordinaria al razonamiento del chiste? Recordemos a Anders Breivik, el asesino de masas noruego que estaba en contra de la inmigración: era antisemita pero proisraelí, pues consideraba que el Estado de Israel era la primera línea de defensa contra la expansión musulmana. Incluso quería que se reconstruyera el Templo de Jerusalén, aunque escribió en su «Manifiesto»: «No existe ningún problema judío en Europa Occidental (excepto en Francia y el Reino Unido), pues en Europa Occidental solo tenemos un millón de judíos y, de ellos, ochocientos mil viven en Francia y el Reino Unido. Estados Unidos, por otro lado, con más de seis millones de judíos (un seiscientos por ciento más de los que hay en Europa), sí que tiene un considerable problema con los judíos.» Breivik se convierte así en la paradoja definitiva del antisemita sionista.[4]

Lo que mejor ejemplifica la contrapartida seudoizquierdista de esta paradoja es un grafiti que vi en Liubliana, mi ciudad natal: «Si fuera un palestino de Cisjordania, también negaría el Holocausto.» Esta es exactamente la lógica que deberíamos evitar a toda costa, aunque solo fuera porque reproduce el argumento sionista: «Cualquier superviviente del Holocausto tiene derecho a pasar por

alto las insignificantes injusticias que comete el Estado de Israel contra los palestinos.» En ambos casos, la condición de víctima se utiliza para justificar el trato racista al adversario, en línea con el razonamiento de «Deberíamos comprender los esporádicos brotes antisemitas entre los árabes en vista del sufrimiento de los palestinos, y deberíamos comprender la política de Israel en Cisjordania en vista del horrible pasado de los progromos antisemitas». Dicho razonamiento es simplemente blasfemo: en el bando sionista, reduce el inimaginable horror del Holocausto a un instrumento de la política local, lo que lo convierte en una afrenta a los millones de víctimas. En este caso, la única postura realmente ética es la de la solidaridad universal: deberíamos apoyar la lucha de Palestina por la autonomía, no a pesar del esporádico antisemitismo árabe, sino por la misma razón que recordamos el Holocausto. La fórmula seudoantiimperialista del sionismo como ejemplo del racismo actual resulta errónea exactamente de la misma manera que la fórmula sionista del «antisemitismo y otras formas de racismo», que suele descalificar cualquier crítica al Estado de Israel como antisemita. Deberíamos rechazar todas las formas de hipocresía; no deberíamos ser «comprensivos» con la agresividad con que la población musulmana de Noruega o Suecia trata a los judíos de allí y tampoco deberíamos serlo con el trato que muchos grupos musulmanes de muchos Estados musulmanes dan a las mujeres y a los gais. La alianza entre la izquierda radical occidental y los musulmanes fundamentalistas «antiimperialistas», que convierte en extraños compañeros de cama a los fundamentalistas musulmanes y a los radicales occidentales políticamente correctos, debe rechazarse como una abominación ideológica. Si la lucha contra el antisemitismo y la lucha por los derechos palestinos no se conciben como partes de la misma empresa, nos encontramos en un nuevo estado de barbarie.

Presenciamos hoy en día una nueva versión de este antisemitismo sionista: *el respeto islamofóbico hacia el islam.* Los mismos políticos que advierten del peligro de la islamización del Occidente cristiano, desde Trump a Putin, felicitaron respetuosamente a Erdoğan por su victoria en el referéndum turco

(que le garantizaba nuevos y amplísimos poderes): el gobierno autoritario del islam está bien para Turquía, pero no para nosotros.[5] Así que podemos imaginarnos perfectamente una nueva versión del chiste de *Die Presse* en el que dos robustos austriacos de aspecto nazi están sentados a una mesa y el que está leyendo el periódico le comenta a su amigo: «¡Aquí tienes otro ejemplo del mal uso de una islamofobia completamente justificada para criticar burdamente a Turquía!» ¿Cómo vamos a comprender esta extraña lógica? Es una reacción, una falsa cura, a la gran enfermedad social de nuestro tiempo: la enfermedad de Huntington.

Los primeros síntomas típicos de la enfermedad de Huntington son movimientos espasmódicos, aleatorios e incontrolables llamados corea, que al principio pueden presentarse como malestar general, pequeños movimientos involuntarios o incompletos, falta de coordinación... ¿No se podría decir lo mismo de estos estallidos de populismo brutal? Comienzan con lo que parecen ser excesos aleatorios y violentos contra los inmigrantes, arrebatos sin la menor organización y que solo expresan un desasosiego generalizado provocado por esos «intrusos extranjeros»; luego, lentamente se convierten en un movimiento bien coordinado y de base ideológica, lo que el otro Huntington (Samuel) denominaba «el choque de civilizaciones». La coincidencia es reveladora: a lo que solemos referirnos con este término es, de hecho, a la enfermedad de Huntington del capitalismo global actual.

Según Samuel Huntington, desde el final de la Guerra Fría, el «telón de acero de la ideología» se ha visto sustituido por el «telón de terciopelo de la cultura». La sombría visión que tiene Huntington del «choque de civilizaciones» podría parecer todo lo contrario del halagüeño futuro del Fin de la Historia de Francis Fukuyama bajo la forma de una democracia liberal global. ¿Qué puede ser más diferente de la idea seudohegeliana de Fukuyama, según la cual la fórmula definitiva del mejor orden social posible se encontraba en la democracia liberal capitalista, que un «choque de civilizaciones» como la principal lucha política del siglo XXI? ¿Cómo las hacemos encajar?

A partir de la experiencia actual, la respuesta es clara: el «choque

de civilizaciones» *es* la política en «el fin de la historia». Los conflictos étnico-religiosos son la forma de lucha que encaja en el capitalismo global: en nuestra época de «pospolítica», cuando la política propiamente dicha se ve progresivamente reemplazada por una experta administración social, la única fuente de conflicto legítima que queda son las tensiones culturales (étnicas, religiosas). El aumento actual de la violencia «irracional» ha de verse como algo estrictamente relacionado con la despolitización de nuestra sociedad, es decir, con la desaparición de la dimensión auténticamente política y el traslado de la misma a diferentes niveles de la «administración» de los asuntos sociales. Si aceptamos esta tesis, la única alternativa al «choque de civilizaciones» sigue siendo la coexistencia pacífica de civilizaciones (o de «modos de vida», un término más popular hoy en día): los matrimonios forzados y la homofobia (o la idea de que si una mujer va sola a un lugar público está pidiendo que la violen) no tienen nada de malo, pues se limitan a otro país que, por lo demás, económicamente forma parte del mercado mundial.

El Nuevo Orden Mundial que está surgiendo ya no es el de la democracia liberal global de Fukuyama, sino el de la coexistencia pacífica de diferentes modos de vida político-teológicos: coexistencia, naturalmente, en el contexto del funcionamiento sin sobresaltos del capitalismo global. La obscenidad de este proceso es que se presente como un avance en la lucha anticolonial: al Occidente liberal ya no se le permite imponer ningún criterio a los demás, todos los modos de vida deben ser respetados... No es de extrañar que Robert Mugabe viera con simpatía el eslogan de Trump «¡América primero!»: «¡América primero!» para ti y «¡Zimbabue primero!» para mí e «¡India primero!» o «¡Corea de Norte primero!» para ellos. Así es como funcionaba el Imperio Británico, el primer imperio capitalista global: a cada comunidad étnico-religiosa se le permitía mantener su propio modo de vida –los hindúes de la India podían quemar a sus viudas tranquilamente, etc.– y esas «costumbres» locales se tachaban de bárbaras o se elogiaban por su sabiduría premoderna, pero se toleraban, pues lo más importante era que económicamente todo formaba parte del imperio.

La política de «América primero» de Trump allanó el terreno para que China se presentara como el agente de la nueva globalización: en otoño de 2017, el presidente chino Xi Jinping instó a los líderes mundiales a rechazar el proteccionismo, abrazar la globalización y cooperar como «una bandada voladora de gansos cisne». Xi celebró los nuevos proyectos chinos de infraestructuras multimillonarias como una manera de edificar una versión actualizada de la antigua Ruta de la Seda, anunciando una nueva era dorada de globalización. Es fundamental darse cuenta de que no existe ninguna contradicción entre la globalización del mercado y el acento en el «modo de vida» propio en la esfera cultural.

Por eso, la reciente exhibición de la nueva unidad germano-francesa, así como la afirmación de Angela Merkel de que Europa tendrá que aprender a arreglárselas por sí sola y dejar de depender de la protección de Estados Unidos, es una más que bienvenida señal de una creciente conciencia europea: lo que Europa representa es completamente ajeno al Nuevo Orden Mundial de Trump, Putin, Modi, Mugabe y Erdoğan. Europa tendrá que reivindicar su legado emancipador combatiendo no esas amenazas extranjeras, sino su propia versión de ellas: la amenaza del populismo nacionalista. Y por eso vale la pena luchar por la idea de una Unión Europea, a pesar de su desdichada versión actual: en el mundo global-capitalista de hoy, es el único modelo de organización transnacional con autoridad para limitar la soberanía nacional y con la tarea de garantizar unos niveles mínimos ecológicos y de bienestar social. En él encontramos la pervivencia de algo que procede directamente de la mejor tradición de la Ilustración europea. Nuestro deber no es humillarnos en cuanto que máximos culpables de la explotación colonialista, sino luchar por esta parte de nuestro legado, que es importante para la supervivencia de la humanidad. Europa está cada vez más sola en el nuevo mundo global: se la considera un continente viejo, agotado e irrelevante que juega un papel secundario en los conflictos geopolíticos actuales. Tal como lo expresó recientemente Bruno Latour: *«L'Europe est seule, oui, mais seule l'Europe peut nous sauver»* («Europa está sola, sí, pero solo Europa puede salvarnos»).

Una de las señales que mejor delatan el oportunismo político es lo que, en paralelo con la física de partículas, podríamos denominar correlacionismo político. Supongamos que mi enemigo y yo tenemos en la mano una bola que puede ser blanca o negra y ninguno de los dos sabe de qué color es cada una. No se me permite mirarlas, por lo que hay cuatro posibilidades: blanca-blanca, negra-negra, negra-blanca, blanca-negra. Supongamos ahora que, por alguna razón, los dos sabemos que las dos bolas (la que tengo en la mano y la que tiene mi enemigo) son de color diferente; en este caso, solo hay dos posibilidades: negra-blanca, blanca-negra, y, si por casualidad, acabo sabiendo el color de la bola de mi enemigo, automáticamente sé el color de la mía: las dos bolas están relacionadas. (Es algo que ocurre cuando las partículas se dividen y sus espines están correlacionados: si mido el espín de una partícula, automáticamente sé el de la otra.) Algo parecido sucede a menudo, y ha sucedido, en la política (sobre todo la de izquierdas). No estoy seguro de qué postura debería tomar en una lucha política concreta, pero cuando averiguo la posición del enemigo, automáticamente asumo la contraria. Deberíamos añadir que Lenin criticó ácidamente esta postura (irónicamente, su objetivo era Rosa Luxemburgo).[6] Lo mismo ocurrió en la Guerra Fría cultural: cuando a finales de los años cuarenta, se consideraba que la cultura occidental promovía el cosmopolitismo universalista (bajo la influencia judía), los comunistas prosoviéticos, desde la Unión Soviética a Francia, decidieron ponerse patrióticos, fomentando su propia tradición cultural y atacando el imperialismo para destruirlo.

¿No ocurre algo parecido a la reacción al referéndum de Cataluña que tanta agitación causó a finales de 2017? Recordemos que Putin proclamó que la desintegración de la Unión Soviética había sido una catástrofe espantosa, pero ahora apoya la independencia de Cataluña. Lo mismo se puede decir de esos izquierdistas europeos que se opusieron a la desintegración de Yugoslavia por ser fruto de un turbio complot vaticano-alemán, pero ahora, sin embargo (al igual que ocurre con Escocia), no ven ningún problema con la separación. Y los liberales centristas occidentales no son mejores: siempre dispuestos a apoyar cualquier movimiento separatista que amenace

el poder geopolítico de Rusia, ahora nos advierten de la amenaza a la unidad de España (de manera hipócrita deploran la violencia policial contra los votantes catalanes, desde luego). En Eslovenia, esta confusión ha llegado a su culmen: la vieja izquierda, que hasta el último momento se opuso casi en su totalidad a la independencia eslovena y abogó por una Yugoslavia renovada y más abierta, ahora organiza peticiones y manifestaciones a favor de Cataluña, mientras que la derecha nacionalista, que luchó por la plena independencia eslovena, ahora se alinea discretamente por la unidad de España (puesto que su colega conservador Mariano Rajoy era el primer ministro español). Los dirigentes europeos no tienen vergüenza: ahora resulta que algunos tienen derecho a soberanía y otros no, según sean los intereses geopolíticos del momento.

Uno de los argumentos contra la independencia de Cataluña parece, sin embargo, racional: ¿acaso el apoyo de Putin no forma parte de su estrategia para reforzar a Rusia mientras conspira para desintegrar la unidad europea? ¿Los partidarios de una Europa fuerte y unida, no deberían, pues, defender la unidad de España? Aquí, deberíamos atrevernos a darle la vuelta al argumento. Apoyar la unidad de España forma también parte de la actual tendencia a reivindicar el poder de las naciones-Estado contra la unidad europea. Lo que necesitamos, a fin de dar cabida a las nuevas soberanías locales (de Cataluña, quizá Escocia, etc.), es simplemente una Unión Europea más fuerte: las naciones-Estado deberían acostumbrarse a desempeñar un papel más modesto como intermediarios entre las autonomías regionales y una Europa unida. De este modo, Europa podría evitar conflictos entre los Estados que la debilitan y aparecer como un agente internacional mucho más fuerte, en pie de igualdad con otros grandes bloques geopolíticos.

El fracaso de la Unión Europea a la hora de adoptar una postura clara sobre el referéndum catalán no es más que la última de una serie de meteduras de pata: la más grande es la falta absoluta de una estrategia política coherente hacia el flujo de refugiados que llegan a Europa procedentes de Oriente Medio y África del Norte. Lo que ha ocurrido últimamente en Yemen y Siria (la destrucción

sistemática de todo Yemen, el terrible sufrimiento de los civiles en Guta, Siria, etc.) es un nuevo ejemplo de cómo se van creando futuros inmigrantes: ha llegado el momento de hacer algo que no sea esperar la nueva oleada de inmigrantes, que nos obligará a reemprender nuestras batallas humanitarias. La confusa reacción a la llegada de los refugiados no tuvo en cuenta la diferencia básica entre inmigrantes y refugiados: los inmigrantes vienen a Europa en busca de trabajo, para satisfacer la demanda de fuerza de trabajo de los países europeos desarrollados, mientras que los refugiados no vienen principalmente a trabajar, sino que solo buscan un lugar seguro en el que sobrevivir: a menudo ni siquiera les gusta el nuevo país en el que se encuentran. Los refugiados que se congregaban en Calais son un buen ejemplo: no querían quedarse en Francia, sino pasar al Reino Unido. Lo mismo se puede decir de los países que más se resisten a aceptar refugiados (el nuevo «eje del mal»: Croacia, Eslovenia, Hungría, la República Checa, Polonia, los países bálticos y Austria): sin duda no son estos los países en que los refugiados preferirían afincarse. Pero quizá el efecto más absurdo de esta confusión es que Alemania, el único país que se ha comportado de manera medio decente con los refugiados, se ha convertido en el objeto de muchas críticas, no solo por parte de los defensores derechistas de Europa, sino también de los izquierdistas: en el clásico estilo superego, se han centrado en el eslabón más fuerte de la cadena, atacándolo por no ser aún más fuerte.

El aspecto más preocupante de la crisis catalana fue, por tanto, que Europa fue incapaz de asumir una postura clara: o bien permite que sus Estados miembros adopten su propia política en relación con el separatismo o los refugiados, o bien toma medidas eficaces contra aquellos que no quieren aceptar decisiones colectivas. ¿Por qué tiene tanta importancia? Se supone que Europa funciona como una unidad mínima, apoyando a los Estados individuales y proporcionando una red de seguridad para resolver sus tensiones. Solo una Europa así podrá ser un agente importante en el Nuevo Orden Mundial emergente, en el que los Estados individuales tienen cada vez menos poder. Está claro que a Estados Unidos y Rusia les interesa debilitar la Unión Europea e incluso provocar su

desintegración: entonces, se crearía un vacío de poder que llenarían las nuevas alianzas de los Estados individuales europeos con Rusia o Estados Unidos. ¿A quién le gustaría ver esto en Europa?

EL ETERNO RETORNO DE LA MISMA LUCHA DE CLASES

La tensión entre el espacio global y las naciones-Estado radica en esta defensa de un modo de vida específico (étnico, religioso, cultural), que se percibe como amenazado por la globalización, y la cuestión de proteger el propio modo de vida resulta problemática en todas sus versiones, las «progresistas» incluidas. Recordemos la polémica que hubo en Estados Unidos referente a las estatuas de Robert E. Lee. ¿Era Lee un caballero sudista que lo único que hacía era luchar por un cierto modo de vida? La imagen popular del caballero sudista existe incluso en la literatura «progresista», desde el Horace de *La loba* de Lillian Hellman –un patriarca benévolo con el corazón débil que se queda horrorizado ante los planes de su mujer de explotar su propiedad de una manera brutalmente capitalista– hasta el Atticus Finch de *Matar un ruiseñor* de Harper Lee, el cual, como se revela en la secuela, también poseía un sombrío envés racista. De manera que de repente la Confederación ya no luchaba para defender la esclavitud, sino para proteger un «modo de vida» local de la brutal acometida del capitalismo. Estas figuras icónicas liberales de izquierda del anticapitalismo bucólico-patriarcal conservador realmente ayudaban a los negros del Sur cuando estaban oprimidos y se los acusaba falsamente; no obstante, su simpatía desaparece cuando los negros comienzan no solo a luchar, sino a poner en entredicho la libertad concedida por los poderes fácticos liberales del Norte.

Pero Robert E. Lee no era ningún caballero. No figura en ninguna parte que la esclavitud le despertara ningún escrúpulo. Además, incluso entre la gente que poseía esclavos existía una división entre aquellos que, cuando revendían los esclavos, procuraban que las familias con hijos permanecieran juntas, y aquellos a los que no les importaba nada separarlas: Lee pertenecía a este segundo grupo

carente de remordimientos. Es posible que fuera un caballero de buenos modales y honesto, pero trataba a los esclavos de manera brutal, y cuesta comprender que las dos características puedan ir juntas.

Robert E. Lee dio orden de ejecutar a un blanco que era un auténtico caballero: John Brown, una de las figuras claves de la historia de Estados Unidos. Brown fue un ferviente abolicionista cristiano que estuvo cerca de introducir una lógica emancipadora-igualitaria radical en el paisaje político estadounidense. Tal como lo expresó Margaret Washington, una destacada historiadora especializada en Estados Unidos, Brown dejó muy claro que no veía ninguna diferencia entre negros y blancos y «no solo lo dejó claro con palabras, sino también con hechos»:[7] así habla y actúa un auténtico caballero, si es que al término «caballero» se le puede dar una dimensión emancipadora. Su consecuente igualitarismo lo llevó a participar en la lucha armada contra la esclavitud: en 1859 intentó armar a los esclavos y organizar una violenta rebelión contra el Sur; la revuelta fue sofocada y Brown encarcelado por una fuerza federal liderada ni más ni menos que por Robert E. Lee. Brown fue declarado culpable de asesinato, traición e incitación a la insurrección de los esclavos y el 2 de diciembre fue ahorcado. Incluso hoy, mucho después de la abolición de la esclavitud, Brown es una figura que ni mucho menos despierta la unanimidad de la memoria colectiva estadounidense: su única estatua, ubicada en un recóndito rincón del barrio de Quindaro en Kansas City (la población original de Quindaro era una parada importante del Ferrocarril Subterráneo, la red clandestina que ayudaba a los esclavos a huir hacia los Estados libres o hacia Canadá), suele ser objeto de vandalismo.

No hay ni que decir que habría que revisar todos los grandes mitos fundacionales estadounidenses: la Guerra de la Independencia, el Álamo, etc.: tienen todos su lado oscuro. Todos los «héroes del Álamo» defendían la esclavitud. Este otro lado lo encontramos en una interesante película de 1999, *Héroes sin patria,* de Lance Hool, que nos cuenta la historia de Jon Riley (interpretado por Tom Berenger) y el Batallón de Saint Patrick, un grupo de

inmigrantes católicos irlandeses que desertaron del ejército estadounidense, casi todo él protestante, y se pasaron al bando mexicano durante la guerra entre Estados Unidos y México de 1846-1848, para combatir de manera heroica en la defensa de la República de México frente a la agresión estadounidense. Al final de la película, el antiguo comandante de Riley, que ahora es un preso militar condenado a picar piedra, le dice que lo han liberado, a lo que él responde: «Siempre he sido libre.»

La cuestión no es solo desacreditar la Guerra de la Independencia como una falacia: sin duda, existía una dimensión emancipadora en las obras de Jefferson, Paine, etc. A pesar de poseer esclavos, Jefferson es un eslabón importante en la cadena de modernas luchas emancipadoras y podemos afirmar de manera justificada que la lucha por la abolición de la esclavitud fue básicamente la continuación de la obra de Jefferson, una persona de un talante muy distinto que Robert E. Lee. Precisamente las contradicciones de su postura demuestran hasta qué punto la revolución americana es un proyecto inacabado (tal como lo habría expresado Habermas). En cierto sentido, su verdadera conclusión, su segundo acto, fue la Guerra de Secesión; en otro sentido, no acabó hasta 1960, cuando se consiguió el derecho al voto de los negros, y, en otro sentido, la persistencia del mito de la Confederación demuestra que todavía no ha terminado. (Del mismo modo, aunque Immanuel Kant tenía opiniones racistas, contribuyó al proceso que condujo a las luchas emancipadoras contemporáneas: por decirlo sin rodeos, el marxismo y el socialismo no habrían existido sin Kant.) Es algo que no comprendió Trump cuando incorporó el «respeto» por Lee al canon de respeto por las tradiciones americanas y preguntó dónde acabará todo esto: primero Lee, luego Washington, luego... Lo que asoma detrás de la lucha por las estatuas de Lee es simplemente el rechazo a poner punto final a la revolución americana.

Pero hay otro aspecto de las proclamas de Trump que se suele pasar por alto: su inequívoca renuencia a condenar la violencia de la derecha alternativa y sus repetidas afirmaciones de que «Ambos bandos son culpables», una actitud que extrañamente refleja la estrategia multiculturalista de la izquierda («Cierto, el ISIS comete

crímenes horrendos, pero ¿acaso nosotros no hacemos cosas igualmente malvadas? ¿Quiénes somos para juzgarlos?»). Tal como señaló Jamil Khader en una intervención fundamental,[8] Trump, en su reacción a la matanza de Charlottesville, exhibió no solo un discurso multiculturalista, sino que también, y por encima de todo, asumió el legado emancipador del universalismo.[9] Es algo que también pasaron por alto casi todas las reacciones liberales e izquierdistas a los comentarios de Trump sobre la esclavitud y la supremacía blanca. Dijo Khader que:

> Ninguna identidad puede llenar de su auténtico contenido fácilmente el espacio vacío de la universalidad, y las identidades siempre deberían servir para cumplir las promesas de la inmanente dimensión universal que existe en su esencia en forma de vacío. El cambio radical, cuando no revolucionario, solo puede ocurrir cuando los liberales y los izquierdistas vuelvan a replantearse su idea de identidad a la luz de esta dimensión universal reprimida que hay en su esencia [...]. El problema es que el discurso habitual liberal e izquierdista sobre la política identitaria y la corrección política ha desplazado la lucha por la justicia, la libertad y la igualdad desde la opresión y la explotación a la tolerancia y el respeto bajo la bandera de una ideología posracial [...]. El resto de afirmaciones polémicas de Trump sobre la equivalencia moral entre los terroristas supremacistas blancos neonazis y los activistas antifascistas no surge del vacío. De hecho, su afirmación de que hay violencia en «muchos bandos» y que hay «muy buenas *personas* en ambos *bandos»* es sintomática de las mismas estrategias humanistas que liberales e izquierdistas han utilizado durante las guerras culturales y del canon para relativizar los conflictos, subjetivizar al Otro (otorgándole al Otro malvado una voz y una historia humanas) y permanecer en un terreno neutral.[10]

En el mismo sentido, Walter Benn Michaels escribió a propósito de la (a menudo ridícula) polémica acerca de la apropiación cultural:

> Ni siquiera nuestras historias nos pertenecen: las historias no pertenecen a nadie. Más bien, todos asumimos la posición del historiador, que intenta hacerse una idea de lo que ocurrió en realidad [...]. Los crímenes identitarios –los fantasmáticos, como el robo cultural, y los reales, como el racismo y el sexismo– son perfectos para este propósito, pues, contrariamente a la redistribución hacia abajo de la riqueza, oponerse a ellos deja la estructura de clases intacta [...]. El problema no es que los ricos no sientan el dolor de los pobres; no tienes por qué ser víctima de la desigualdad para querer erradicarla.

> Y el problema no es que la narrativa de los pobres no pertenezca a los ricos; la cuestión relevante de la narrativa no es si revela los privilegios de alguien, sino si es cierta. El problema es que toda la idea de la identidad cultural es incoherente y que el drama de la apropiación posibilita una sociedad cada vez más económicamente estratificada, con un modelo de justicia social que aborda todos los problemas excepto el de la estratificación económica.[11]

Las palabras de Benn Michaels están totalmente justificadas: naturalmente que hemos de combatir las apropiaciones culturales blancas liberales, pero no solo porque provoquen un desequilibrio en el intercambio cultural: hemos de combatirlas porque su lucha por la emancipación ignora y neutraliza su dimensión clave. Y lo mismo se puede decir de la lucha feminista. En las últimas décadas, hemos visto cómo adquiría importancia, sobre todo en Estados Unidos, una nueva forma de feminismo que solo podemos designar como «feminismo neoliberal».[12] Sus tres características principales son las siguientes: (1) individualización de la persistente desigualdad de género (hoy en día, la desigualdad de género no es sistémica, sino, en su mayor parte, consecuencia de las elecciones individuales, por lo que no hay necesidad de un análisis estructural ni de grandes cambios sociales); (2) privatización de las respuestas políticas (las soluciones han de ser individuales), y (3) liberación a través del capitalismo (las mujeres pueden alcanzar y garantizar la igualdad de género gracias al mercado libre: «Una feminista es una emprendedora, capaz de competir con los hombres y ganar o perder en el mercado de trabajo.»[13] El atractivo de este enfoque reside también en las satisfacciones que promete: evitar el conflicto, entregarse al consumo y al éxito económico, etc.[14] ¿No nos encontramos aquí con un caso ejemplar de rearticulación hegemónica en la que el feminismo queda incluido en una cadena de equivalencias diferente? Si este proceso de rearticulación está abierto y es en última instancia contingente, no podemos afirmar que el feminismo neoliberal sea una «traición» al feminismo «auténtico», que vincula la liberación femenina a la emancipación universal de todos aquellos que están explotados. Así pues, ¿es este feminismo una universalidad concreta que se transforma en

nuevas figuras, un feminismo en el que no deberíamos introducir una distinción crítica entre feminismo radical y burgués, sino ver distintos feminismos en momentos concretos y ver cómo cada uno aporta un nuevo contenido, abre nuevos espacios de práctica política al tiempo que implica limitaciones específicas? Y, si no es así, ¿por qué no lo es, exactamente? Porque la lucha de clases es el único antagonismo universal, un antagonismo que atraviesa todo el edificio social, lo imposible/real que proyecta su sombra sobre todos los demás antagonismos.

La premisa básica del marxismo clásico (la premisa que fundamenta su llamamiento a la «unidad de la teoría y la práctica») es que, gracias a la posición social objetiva (la de «parte de ninguna parte» –Rancière– del edificio social, la cuestión de su «torsión sintomal» –Badiou–), la clase trabajadora se ve empujada hacia una idea correcta del estado de la sociedad (sus antagonismos básicos) y, al mismo tiempo, hacia las acciones que hay que emprender para enderezarla (la transformación revolucionaria). ¿Todo esto sigue siendo verdad hoy en día? ¿El aumento de la furia y la rabia populistas no demuestra la insuperable ruptura de la «unidad de la teoría y la práctica»? Es como si la oposición social «objetiva» de aquellos que están explotados y marginados ya no nos empujara hacia un «mapa cognitivo» claro de su situación, que los haría participar en una lucha emancipadora y universal, sino que es más bien la expresión de una impotencia frustrada y esporádicamente violenta, que delata su pérdida de orientación básica. Así que, en lugar de un frente unido, las clases bajas temen a los inmigrantes, que se refugian en el fundamentalismo, mientras que los sindicatos muy a menudo combaten por el bienestar de aquellos a los que representan en contra de otros sectores de la clase trabajadora en lugar de combatir contra el capital. ¿Es posible imaginarse aquí un frente unido? Como no puede ser de otra manera, la proyectada unidad se ve continuamente socavada por la contra-fuerza inmanente al actual proceso de lucha de clases: el conflicto entre las clases bajas y los inmigrantes (o entre la lucha feminista y la lucha de los trabajadores) no es una abominación impuesta desde fuera por las manipulaciones de la propaganda enemiga, sino la forma en

que aparece la misma lucha de clases. Los trabajadores consideran a los inmigrantes títeres del gran capital, que los ha traído a su país para erosionar su fuerza y competir con ellos, puesto que su salario es menor, y los inmigrantes ven a los trabajadores, por pobres que sean, como parte integrante del orden occidental que los margina. No es fácil predicar que sería eficaz que estuvieran en el mismo bando en una situación en que la competencia es real.

Ahí radica la fatal limitación de los intentos de contrarrestar el ascenso del populismo derechista con el populismo izquierdista, un populismo que escucha las auténticas preocupaciones de la gente corriente en lugar de intentar imponerles una elevada visión teórica de su tarea histórica. Los miedos, esperanzas y problemas que experimenta la «gente real» en sus «vidas reales» siempre desaparecen como momentos de una cierta visión ideológica, es decir, como Althusser supo ver muy bien, la ideología no es un marco conceptual que se impone desde fuera a la riqueza de la realidad, sino que es la experiencia de la propia realidad. Para escapar de la ideología no basta con librarse de las lentes ideológicas distorsionadoras, sino que hace falta un arduo trabajo teórico.

Para hacerse una idea de la complejidad de esta lucha, tomemos un ejemplo reciente del conflicto entre distintas reivindicaciones emancipadoras. Hace poco tuvo lugar un incidente en un campus de Estados Unidos:[15] un grupo de jóvenes trabajadores latinos estaba restaurando la fachada de una casa situada en una loma que daba a una piscina en la que un grupo de chicas de clase media tomaba el sol en bikini. Los trabajadores comenzaron a lanzarles piropos y, como era de prever, las mujeres se sintieron acosadas y se quejaron. La solución impuesta por las autoridades no fue menos predecible: separó la casa de la zona de la piscina mediante una pared de plástico y construyeron un túnel de plástico especial que los trabajadores tenían que utilizar para llegar a su lugar de trabajo, con lo que ya no veían la zona de la piscina: un perfecto ejemplo de la manera políticamente correcta de abordar el sexismo que solo sirve para reforzar las líneas que separan a grupos de personas distintos.

Desde el punto de vista de las mujeres, lo que ocurrió fue un caso clarísimo de acoso machista que «objetivizaba» a las mujeres y las convertía en una presa sexual, mientras que desde el punto de vista de los trabajadores, su exclusión era un ejemplo no menos clarísimo de perpetuación de las clases sociales, de proteger a la clase media blanca del contacto con unos vulgares trabajadores. ¿Se trata, pues, de un caso de lucha feminista contra lucha de clases, en el que la solución a largo plazo sería unir a ambos bandos y convencerlos de que la lucha de cada uno no es más que un momento de la lucha universal por la emancipación? No es tan simple, pues es la propia lucha de clases lo que sobredetermina la tensión entre las dos luchas: es evidente que los *piropos* de los trabajadores molestaban a las chicas, porque procedían de unos muchachos de clase baja indignos de su atención, y los chicos se dieron cuenta de esta dimensión cuando los reprendieron. El feminismo también puede participar en el juego de clases, dando a entender que las clases bajas son vulgares, machistas, políticamente incorrectas, con lo que el miedo a ser «acosadas» revela el miedo a la vulgaridad de la clase baja. Sin embargo, esto no significa de ninguna manera que debamos decir a las mujeres: «¡Tenéis que soportar el acoso por solidaridad con la clase trabajadora (y no olvidéis que son latinos y tienen su propio modo de vida)!» A este nivel, en la confrontación directa de las dos visiones del mundo, el conflicto no se puede resolver y *esta irresoluble encrucijada ES la realidad de la lucha de clases*.

Reconocer que la lucha de clases juega un papel sobredeterminante no equivale a aceptar la afirmación «esencialista»marxista habitual de que la sexualidad se vuelve violenta por culpa de la lucha de clases, pero que en sí misma sigue siendo no violenta: la lucha de clases se apropia de la violencia inmanente y de las encrucijadas que pertenecen a la sexualidad como tal. Del mismo modo, otras luchas concretas obedecen a su propia lógica antagónica inmanente: por ejemplo, los diferentes «modos de vida» étnico-religiosos jamás están sincronizados de manera permanente porque cada uno regula la *jouissance* colectiva de una manera distinta, mientras que la industria humana afecta al

medio ambiente de una manera potencialmente peligrosa independientemente del modo de producción específico. La lucha de clases no introduce el antagonismo, sino que sobredetermina el antagonismo inmanente. Más exactamente, el antagonismo de clase se inscribe doblemente: se encuentra consigo mismo en su determinación oposicional, entre las luchas cuya totalidad sobredetermina. Volviendo a nuestro ejemplo, la lucha de clases está representada por cómo las chicas en bikini se oponen a los trabajadores mexicanos (a diferencia de sus reivindicaciones feministas) y, además, sobredetermina la mismísima articulación de estas luchas concretas. La realidad de la lucha de clases es la tensión entre dos luchas emancipadoras, aunque, de nuevo, no en el sentido en el que los trabajadores representan al proletariado y las chicas a la burguesía. Si uno tuviera que decidir a cuál de los dos dar prioridad en el conflicto, existen poderosos argumentos que demuestran que las chicas sufrieron un auténtico acoso y de alguna manera hay que protegerlas. La dinámica global de la lucha de clases es el factor sobredeterminante del conflicto y, por consiguiente, lo que hace que el conflicto sea irresoluble en sus propios términos (aun cuando demos prioridad a las chicas acosadas, en esta elección hay un asomo de injusticia). Lo mismo se puede decir de la elección opuesta: la lucha de clases es lo que hace que sea injusto ponerse de parte de la «clase» de los trabajadores mexicanos en su conflicto con las chicas. De manera paradójica, la propia lucha de clases es el factor que limita el alcance de la referencia directa a la lucha de clases...

El rasgo formal que convierte la lucha de clases en excepcional es que no se puede reducir a un caso de identidad política: mientras que la meta del feminismo no es destruir a los hombres, sino establecer unas nuevas reglas más justas acerca de cómo tienen que interactuar los dos sexos, y mientras que los fundamentalistas religiosos agresivos quieren imponerse destruyendo las demás religiones, la lucha de clases proletaria pretende abolir la *diferencia* de clases, eliminando no solo la clase dirigente, sino eliminándose también a sí misma: el objetivo de la lucha proletaria consiste en crear condiciones en las que los propios proletarios dejen de existir.

(En el mismo sentido, John Summers ha señalado que el multiculturalismo surgió como la ideología de las élites corporativas: una política dirigida al género, la raza o cualquier otra identidad es una partida perdida de antemano. La lucha por la identidad es un sustituto perfecto de la lucha de clases, pues mantiene a la gente en un conflicto mutuo permanente, al tiempo que la élite se aparta y observa la partida a una distancia segura.)[16] Un reciente análisis publicado en *The Guardian* pone de relieve la incoherencia básica de la política identitaria:

> Muchos miembros de la izquierda se dan perfecta cuenta de que la «ceguera al color racial» ha sido utilizada por los conservadores para oponerse a políticas que pretendían reparar agravios históricos y desigualdades raciales persistentes. Con el hundimiento de la Unión Soviética, las preocupaciones económicas anticapitalistas de la vieja izquierda comenzaron a dar paso a una nueva manera de entender la opresión: la política de redistribución fue sustituida por una «política de reconocimiento». Acababa de nacer la política identitaria moderna. Tal como escribió Sonia Kruks, profesora de la Universidad de Oberlin, Ohio: «Lo que distingue de manera significativa la política identitaria de los movimientos anteriores es que exige un reconocimiento por los mismos motivos que se había negado anteriormente: es en cuanto que mujeres, en cuanto que negros, en cuanto que lesbianas que los grupos exigen reconocimiento [...]. No se exige inclusión dentro de la grey de la "humanidad universal" [...] ni tampoco respeto "a pesar de" la propia diferencia. Lo que se exige, más bien, es respeto por uno mismo por ser diferente.»
>
> Cuando un icono liberal como Bernie Sanders les decía a sus partidarios: «No basta con que alguien diga: "Eh, soy latina, votadme"», Quentin James, encargada de divulgar la política de Hillary Clinton entre la gente de color, replicó que los comentarios de Sanders «acerca de la política identitaria sugerían que a lo mejor él también era un supremacista blanco». Lo que nos lleva de nuevo al rasgo más sorprendente del tribalismo político de la derecha actual: la política identitaria blanca ha propagado la idea de que los blancos son un grupo discriminado que está en peligro. La gente quiere ver a su propia tribu como algo excepcional, algo de lo que hay que estar profundamente orgulloso; ese es el único rasgo común a los instintos tribales. Durante décadas, a los no blancos de Estados Unidos se los ha animado a dar rienda suelta a sus instintos tribales precisamente así, cosa que no ha ocurrido, al menos de manera pública, con los blancos americanos.[17]

La política identitaria alcanza su punto máximo (o, mejor dicho, su

punto mínimo) cuando nos dice que la experiencia única de una identidad de grupo concreta es un hecho definitivo que no puede disolverse en ninguna universalidad. «Solo una mujer/lesbiana/trans/negra/china sabe lo que es ser una mujer/lesbiana/trans/negra/china.» Aunque es cierto en un sentido trivial, se le debería negar cualquier relevancia política a ese hecho y adherirse de manera descarada al viejo axioma de la Ilustración: podemos comprender todas las culturas e identidades, solo hay que hacer un esfuerzo para conseguirlo.[18] El secreto de la política identitaria es que, en ella, una postura blanca/masculina/hetero sigue siendo un patrón universal, algo que todo el mundo entiende y sabe lo que significa, y, por eso, es el punto ciego de la política identitaria, la única identidad que se prohíbe reivindicar. Tarde o temprano, sin embargo, vuelve el retorno de lo reprimido: asoma la identidad blanca/ masculina/hetero y comienza a jugar la misma carta: «Nadie nos comprende, tienes que ser blanco/hombre/hetero para comprender lo que significa ser blanco/hombre/hetero...» Lo que demuestran estas inversiones es que uno no se puede librar de la universalidad tan fácilmente. El evidente argumento marxista de que no existe la universalidad neutral –es decir, que la universalidad que se presenta como neutral oculta y, por tanto, privilegia los privilegios reales– no debería tentarnos a abandonar la universalidad como tal; si lo hacemos, eclipsamos el hecho de que nuestra misma argumentación contra las falsas universalidades se expresa desde una posición de auténtica universalidad (que nos permite ver la posición de los desfavorecidos como injusta). De manera paradójica, la reivindicación de la entidad blanca/masculina/hetero les privaría de su universalidad implícita y los obligaría a aceptar su particularidad.

Puede parecer que dicha reivindicación juega a favor de los supremacistas blancos, pero ¿es así? Todos aquellos que están preocupados por el nuevo populismo antinmigración deberían hacer el esfuerzo de ver *Europe: The Last Battle* (Tobias Bratt, Suecia, 2017), un documental en diez partes que se puede descargar gratis fácilmente. Presenta de manera pormenorizada la versión neonazi de los últimos cien años de historia europea: ha estado dominada

por los banqueros judíos que controlan todo nuestro sistema financiero; desde el principio, el judaísmo estuvo detrás del comunismo, y los judíos ricos financiaron directamente la Revolución de Octubre para asestar un golpe mortal a Rusia, acérrima defensora de la cristiandad; Hitler era un pacífico patriota alemán que, después de ser elegido democráticamente, transformó Alemania, que era una tierra devastada, en una sociedad de bienestar con el nivel de vida más alto del mundo, cosa que consiguió apartándose de la banca internacional controlada por los judíos. El judaísmo internacional le declaró la guerra, aunque Hitler se esforzó todo lo que pudo por mantener la paz; tras el fracaso de las revoluciones comunistas europeas de la década de 1920, el mando comunista comprendió que primero tenía que destruir las bases morales de Occidente (la religión, la identidad étnica, los valores familiares), por lo que fundó la Escuela de Frankfurt, cuyo objetivo era denunciar que la familia y la autoridad eran herramientas patológicas de dominación, y socavar cualquier identidad étnica como algo opresor. En la actualidad, bajo las distintas formas de Marxismo Cultural, sus esfuerzos por fin están dando resultados: nuestras sociedades están atrapadas en la eterna culpa por sus supuestos pecados, indefensas ante la desenfrenada invasión de inmigrantes y extraviadas en un vacuo individualismo hedonista y en la falta de patriotismo. Esta corrupción la controlan en secreto judíos como Soros, y solo una nueva figura como Hitler puede revitalizar nuestro orgullo patriótico y salvarnos... Cuando uno presencia este espectáculo, no puede evitar la impresión de que, aunque sus autores han ido mucho más lejos de lo que estaría dispuesto a ir nuestro populismo racista medio, está apareciendo en *Europa* una especie de «centro ausente» de la multitud de movimientos populistas-comunitaristas que proliferan hoy en día, el punto cero hacia el que todos tienden y en el que convergerán.

Cuando, en mi crítica de esta tendencia, afirmé que la mayor amenaza para Europa son los racistas/populistas que la defienden, se me reprochó el evidente absurdo de esta afirmación: ¿cómo van a suponer una amenaza para Europa aquellos que la defienden? En principio, la respuesta es fácil: la Europa que esos defensores

intentan salvar (una Europa neotribal de identidades étnicas fijas) es la negación de lo mejor del legado europeo. (El evidente reproche antieurocéntrico a mi afirmación es, naturalmente, que Europa, el agente de la dominación colonial global, no tiene legitimidad para presentar sus bases ideológicas como posible arma contra el racismo.) Hay algo de verdad en esta afirmación y no es de extrañar que los «defensores» más radicales de Europa miren con desconfianza el cristianismo y prefieran la espiritualidad pagana (céltica, nórdica). Y podemos ver fácilmente dónde reside el problema: incluso aquellos que defienden una Europa cristiana abogan por un extraño cristianismo con un claro sesgo pagano. Hace poco la prensa se hizo eco de unas declaraciones de Viktor Orbán en las que proclamaba el fin de la «democracia liberal» en Hungría, afirmando que había fracasado a la hora de defender las libertades y la cultura cristiana después de la crisis de los inmigrantes. Prometió construir una «democracia cristiana» que desafiara los dictados de la Unión Europea. «La época de la democracia liberal ha tocado a su fin. Es inadecuada para proteger la dignidad humana, inadmisible para dar libertad, incapaz de garantizar la seguridad física y ya no puede salvaguardar la cultura cristiana», afirmó Orbán.[19]

Estas afirmaciones, ¿no son difíciles de combinar con las palabras que encontramos en la Epístola a los Gálatas 3:28: «Ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya todos vosotros sois uno en Jesucristo.» ¿Y que piensan los defensores cristianos de la familia del famoso pasaje de Mateo 12:46-50:

> Todavía estaba hablando a la muchedumbre, cuando su madre y sus hermanos se presentaron fuera y trataban de hablar con él. Alguien le dijo: «¡Oye! ahí fuera están tu madre y tus hermanos que desean hablar.» Pero él respondió al que se lo decía: «¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?» Y, extendiendo la mano hacia sus discípulos, dijo: «Estos son mi madre y mis hermanos. Pues todo el que cumpla la voluntad de mi padre celestial, ese es mi hermano, mi hermana y mi madre.»

No obstante, existe otro contraargumento de nivel superior que se

suele evocar contra los inmigrantes: la cuestión no es que, por su modo de vida, sean diferentes de nosotros, sino que son *ellos* los que tienen problemas con la diferencia (la coexistencia de diferentes modos de vida) como tal. El caso ejemplar es el del político populista de derechas holandés Pim Fortuyn, asesinado a principios de mayo de 2002, dos semanas antes de las elecciones en las que esperaba obtener una quinta parte de los votos: un populista de derechas cuyas características personales y cuyas opiniones (al menos casi todas) eran casi políticamente correctas al cien por cien: era gay, tenía buenas relaciones personales con muchos inmigrantes, un sentido innato de la ironía... En resumen, era un buen liberal tolerante con respecto a todo *a excepción de su postura política básica*: se oponía a los inmigrantes fundamentalistas porque odiaban la homosexualidad, los derechos de las mujeres, etc.

La respuesta es, naturalmente, que su argumento se basa en el metarracismo, es decir, en una forma sutil de racismo en la que confirmamos nuestra superioridad sobre el Otro basándonos en que nuestro Otro, no nosotros, es racista... Pero aquí nos enfrentamos con otro problema más básico: no basta con reivindicar que las identidades son algo abierto y fluido y que es su indeterminación lo que empuja a la gente hacia los que postulan la identidad étnica populista. La cuestión más peliaguda es la siguiente: ¿qué tipo de identidad es aceptable para un izquierdista radical? El universalismo abstracto no funciona, como dejaron claro, entre otros, Claude Lévi-Strauss, el cual, en los ensayos reunidos en *Antropología estructural*,[20] demostró de manera convincente que reinvindicar de manera enérgica la propia identidad étnica e incluso su superioridad frente a las demás no implica necesariamente racismo. Demostró que muchas tribus que se denominan a sí mismas «humanas» (en relación con otras tribus a las que se niega esa cualidad, es decir, aquellas que utilizan la misma palabra para «humano» que para «pertenecer a nuestra tribu») no son racistas en el sentido moderno del término. Aunque puedan parecer ofensivamente racistas, cuando observamos de manera más detenida su postura resulta mucho más modesta: debería leerse como una afirmación implícita de verte atrapado en tu propio modo de vida: «Somos lo que somos

y para nosotros esto significa ser humanos; no podemos salir de nuestro mundo para juzgarnos a nosotros y los demás desde la nada, de manera que dejamos en paz a los otros.» Resumiendo: su reivindicación de la identidad no está negativamente mediada por otras en forma de envidia.

Al fin de enmascarar sus propias divisiones, la identidad populista se basa en la referencia negativa al Otro: no hay nazis sin judíos, no hay europeos sin la amenaza inmigrante, etc. Sin embargo, la corrección política también se basa en una referencia negativa: parasitar al Otro sexista/racista «incorrecto»: por eso, la subjetividad políticamente correcta es una mezcla de culpa permanente (buscar los restos de sexismo o racismo en uno mismo) y arrogancia (reprimir y juzgar constantemente la culpa de los otros). La paradoja, por tanto, es que el problema del fundamentalismo populista no reside en el hecho de que sea demasiado identitario (contra lo cual podríamos hacer hincapié en la fluidez y la contingencia de toda identidad), sino, por el contrario, en el hecho de que carece de una identidad propiamente dicha, que su identidad se aferra al rechazo de su Otro constitutivo.

¿Son los así llamados fundamentalistas, ya sean musulmanes o cristianos, realmente fundamentalistas en el sentido auténtico del término? ¿Realmente creen? Lo que les falta es un rasgo fácil de percibir en todos los auténticos fundamentalistas, ya sean los budistas tibetanos o los amish de Estados Unidos: la ausencia de resentimiento o envidia, una profunda indiferencia hacia el modo de vida de los no creyentes. Si los así llamados fundamentalistas actuales creen realmente haber encontrado su Verdad, ¿por qué deberían sentirse amenazados por los no creyentes? ¿Por qué deberían envidiarlos? Cuando un budista se topa con un hedonista occidental, prácticamente no lo condena: apenas observa con benevolencia que la búsqueda de la felicidad del hedonista resulta contraproducente. A diferencia de los verdaderos fundamentalistas, los seudofundamentalistas están profundamente molestos, intrigados, fascinados por el modo de vida pecaminoso de los no creyentes. Te das cuenta de que, al combatir al pecaminoso Otro, están combatiendo su propia tentación. Por eso, los así llamados

fundamentalistas cristianos o musulmanes son una auténtica deshonra para el auténtico fundamentalismo.

¿Significa todo esto que simplemente deberíamos tolerar una coexistencia pacífica de diferentes modos de vida? Por desgracia, esto no es la solución. Deberíamos insistir en un enfoque apropiadamente dialéctico: dicha aceptación de la identidad de ninguna manera invalida la universalidad, tan solo la «concretiza» en un sentido hegeliano. Cuando el supremacista blanco afirma: «Solo queremos para nosotros lo que los supuestamente marginados exigen para ellos: reivindicar y desarrollar libremente nuestra identidad, nuestro modo de vida», no hay nada malo en sus palabras. El problema es que quieren decir mucho más, pues de manera implícita privilegian su modo de vida a expensas de los demás; resumiendo, el problema es su universalidad implícita. Todo modo de vida implica su propia universalidad: no solo acerca de sí mismo, sino también en relación con los demás, y ambos son inseparables. El multiculturalismo liberal occidental es diferente, pongamos, de la coexistencia de religiones y grupos étnicos en la India; el problema (no solo) con el islam consiste en cómo se relaciona con las demás religiones y culturas (y con el ateísmo) en sus propios países. ¿Se las tolera como iguales? ¿Pueden manifestarse en el espacio público? Cuando los liberales occidentales prohíben ciertas prácticas sexuales (no solo) de los musulmanes, como los matrimonios concertados en contra de la voluntad de la mujer, ¿tiene derecho a intervenir el Estado o se está entrometiendo en un modo de vida ajeno? El problema es que la relación entre los diferentes modos de vida es siempre un conflicto de universalidades: no existe ningún espacio neutral universal que quede exento.

El único auténtico gesto emancipador consiste en persistir en la búsqueda de la universalidad (como hizo, por ejemplo, Malcolm X). Y los blancos deberían dirigir una mirada crítica a su postura, desde luego, pero sin caer en el círculo vicioso de la culpa permanente. La prohibición de reivindicar la identidad particular del Hombre Blanco (como modelo de opresión de los demás), aunque se presenta como admisión de su culpa, le confiere una posición central: al negarles el

derecho a reivindicar su identidad particular se los convierte en un medio universo-neutral, el lugar desde el cual podemos acceder a la verdad sobre la opresión de los demás. Y por eso los liberales blancos se entregan de tan buena gana a la autoflagelación: el verdadero objetivo de su actividad no es realmente ayudar a los demás, sino el *Lustgewinn* provocado por su autoacusación, la sensación de su propia superioridad moral sobre los demás. El problema de la abnegación de la identidad blanca no es que vaya demasiado lejos, sino que no va lo bastante lejos: aunque su contenido enunciado parece radical, la posición desde la que lo enuncia es la de una universalidad privilegiada.

Cuando intentamos clarificar cómo hemos de relacionar la lucha universal por la emancipación con la pluralidad de modos de vida, no debemos dejar nada al azar, ni siquiera las ideas generales más evidentes. Los liberales de izquierdas observan la mismísima idea de «modo de vida» con suspicacia (si no tiene que ver con las minorías marginales, claro), como si ocultara un veneno protofascista. Contra esta suspicacia, deberíamos aceptar el término en su versión lacaniana, como algo que apunta más allá de todos los rasgos culturales, hacia el núcleo de lo Real, de la *jouissance*: un «modo de vida» es, en última instancia, la manera en que una cierta comunidad organiza su *jouissance*. Por eso la «integración» es un tema tan sensible: cuando un grupo está sometido a la presión de «integrarse» en una comunidad más amplia, a menudo se resiste por miedo a perder su *jouissance* específica. Un modo de vida no tan solo abarca los rituales de la comida, la música y la danza, la vida social, etc., sino también, y por encima de todo, los hábitos y las reglas escritas y no escritas de la vida sexual (incluyendo las reglas de aparejamiento y matrimonio) y de jerarquía social (respeto por los ancianos, etc.). En la India, por ejemplo, algunos teóricos poscoloniales incluso defienden el sistema de castas como parte de un modo de vida específico que debería protegerse de la acometida del individualismo global.

Para solucionar este problema, se da preferencia a la idea de un mundo unido en el que puedan desarrollarse todos los modos de

vida, y cada uno de ellos reafirmar su diferencia de los demás, no en una relación antagónica, no a expensas de los demás, sino como una muestra positiva de creatividad que contribuye a la riqueza de toda la sociedad. Cuando se impide a un grupo étnico expresar su identidad de una manera creativa porque se lo somete a la presión de renunciar a ella e «integrarse» en la cultura y modo de vida predominantes (generalmente occidentales), no pueden sino reaccionar replegándose a una diferencia negativa, a un fundamentalismo purista y regresivo que combate la cultura predominante, incluso por medios violentos; en pocas palabras, la violencia fundamentalista es una reacción de la que la cultura predominante es responsable.

Toda esa idea de las diferencias creativas, de que las identidades particulares contribuyen a un mundo unido, amenazado por la violenta presión sobre las minorías para que se «integren» –en otras palabras, por la falsa universalidad del modo de vida occidental, que se impone como norma para todos–, es algo que hay que rechazar de plano. El mundo en el que vivimos es uno, pero es así porque está atravesado por el mismo antagonismo que se inscribe en el propio núcleo del capitalismo global (y que en cierto sentido lo mantiene unido). La universalidad no está por encima de las identidades concretas, es un antagonismo que atraviesa desde dentro cada «modo de vida». Este antagonismo determina todas las luchas emancipadoras: reglas explícitas y tácitas de jerarquía, homofobia, dominación masculina, etc., son los componentes claves del «modo de vida» en el que esas luchas tienen lugar. Consideremos un caso muy sensible: el de China y el Tíbet. La brutal colonización china del Tíbet es un hecho, pero eso no debería impedirnos ver qué clase de país era el Tíbet antes de 1949, incluso antes de 1959: una inflexible sociedad feudal con una jerarquía extrema regulada en detalle. A finales de la década de 1950, cuando las autoridades chinas todavía toleraban más o menos el «modo de vida» tibetano, uno de sus habitantes visitó a sus parientes en una remota aldea sin pedirle permiso a su señor feudal. Cuando lo atraparon y lo amenazaron con un severo castigo, se refugió en una guarnición militar china cercana, pero, cuando su amo lo averiguó,

se quejó de que los chinos se entrometían de una manera intolerable en el modo de vida tibetano... ¡y tenía razón! Pero ¿qué iban a hacer los chinos? Otro caso parecido es el de una costumbre tibetana tradicional: cuando un siervo se topaba con un terrateniente o un sacerdote en un camino angosto, debía

> hacerse a un lado, permanecer a distancia, colocar una manga sobre el hombro, bajar la cerviz y sacar la lengua –una cortesía que debía manifestar ante sus superiores la gente de condición inferior–, y solo debía atreverse a reanudar el viaje después de que el terrateniente o el sacerdote hubiera pasado.[21]

Con objeto de disipar cualquier ilusión acerca de la sociedad tibetana, no basta con observar la desagradable naturaleza de esta costumbre. Al margen de ceder el paso y mostrar la reverencia habituales, el subordinado –para añadir el insulto a la injuria, por así decir– tenía que dibujar en la cara una expresión de estupidez humillante (la boca abierta, la lengua asomando, los ojos apuntando hacia arriba) a fin de señalar con esa grotesca mueca su indigna estupidez. Lo fundamental aquí es reconocer la violencia de esta práctica, una violencia que ni la consideración de las diferencias culturales ni el respeto a los demás puede borrar. De nuevo, en casos como estos, ¿cuál es el límite del respeto por el modo de vida del otro? Cierto, no deberíamos intervenir desde fuera, imponiendo nuestros criterios, pero ¿no es el deber de todo luchador por la emancipación apoyar de manera incondicional a aquellos miembros de otra cultura que, desde dentro, resisten dichas costumbres opresoras?[22]

Los anticolonialistas, por regla general, hacen hincapié en que los colonizadores intentan imponer su cultura como algo universal, socavando así el modo de vida indígena, pero ¿y la estrategia opuesta, consistente en reforzar las tradiciones locales para que la dominación cultural sea más eficaz? No es de extrañar que la administración colonial británica elevara *Las leyes de Manu* –un antiguo manual del sistema de castas, que también las justifica en detalle– a la categoría de texto trascendental que había que utilizar

como referencia para establecer el código legal que haría posible una dominación más eficaz de la India; hasta cierto punto, incluso podríamos decir que *Las leyes de Manu* solo se convirtieron en *el* libro de la tradición hindú de manera retroactiva. Y, de manera más sutil, las autoridades israelíes están haciendo lo mismo en Cisjordania: toleran en silencio (o al menos no investigan con minuciosidad) los «crímenes de honor», pues son perfectamente conscientes de que quienes suponen una auténtica amenaza para ellos no son los tradicionalistas musulmanes devotos, sino los palestinos modernos.

Esta es la lección que deberían aprender no solo los refugiados, sino todos los miembros de las comunidades tradicionales: la manera de contraatacar el neocolonialismo cultural no consiste en oponer resistencia en nombre de su cultura tradicional, sino en reinventar una modernidad más radical, algo que, de nuevo, Malcolm X sabía perfectamente. Es esta escasa propensión a aceptar el papel primordial de la universalidad lo que perjudica a la mayoría de estudios poscoloniales. La obra de Ramesh Srinivasan[23] es representativa del esfuerzo por «descolonizar» la tecnología digital, que no es solo un marco tecnológico neutral-universal para el intercambio entre culturas, sino que privilegia una cierta cultura (la moderna occidental), de manera que incluso los generosos esfuerzos por ampliar el alfabetismo informático e incluir a todo el mundo en la «aldea global» prolongan en secreto la colonización, pues insisten en la integración de los subalternos en la modernidad occidental, oprimiendo así su especificidad cultural. Srinivasan comenta brevemente que las propias comunidades son «diversas y con muchas caras», pero en lugar de transformar ese argumento en un concepto de antagonismo que atraviese todas las comunidades, lo diluye en la relativización global y la parcialidad de todas las opiniones. Las unidades básicas de esta idea de la realidad son las comunidades que, a través de sus prácticas vitales, forman su propia visión de la realidad; ellas son el punto de partida y «los debates que sobrepasan los límites de la comunidad» son algo secundario, de manera que cuando intervenimos siempre hemos de procurar respetar la auténtica voz de la comunidad específica. Ahí

reside la trampa de la idea popular de «aldea global»: impone unas hipótesis sobre las comunidades no occidentales que les son ajenas o, lo que es lo mismo, practica el colonialismo cultural:

> Aunque es importante saber cosas de otras personas, culturas y comunidades en sus propios términos, debemos respetar la fuerza y la importancia de los usos creativos de la tecnología locales, culturales, indígenas y basados en la comunidad. Puede y debe darse un diálogo que sobrepase los límites de la comunidad, pero solo cuando las voces de sus participantes se respeten de verdad. Desde esta perspectiva, la «aldea global» es más el problema que la solución. Debemos rechazar los supuestos sobre tecnología y cultura dictados por los conceptos occidentales del cosmopolitismo.[24]

Por eso Srinivasan critica a Ethan Zuckerman, que

> acierta al afirmar que muchos de los retos actuales, como el cambio climático, exigen un diálogo global y una conciencia intercultural. Pero no todos los retos son globales y, de hecho, reflexionar globalmente sobre las tradiciones, los conocimientos, las luchas y las identidades de la gente podría, aunque no fuera de manera deliberada, excluirlos de las posiciones de control y poder.[25]

O sea, que de nuevo la visión global es estrictamente secundaria; lo primero es la multiplicidad de comunidades locales con sus «ontologías» concretas. E incluso la ciencia moderna, con su alcance global, queda históricamente relativizada como uno de los muchos campos del saber sin ningún privilegio sobre los demás. Srinivasan cita con aprobación a Boaventura de Sousa Santos, que afirma que:

> El privilegio epistemológico que se concedió a la ciencia moderna a partir del siglo XVII, que hizo posible la revolución tecnológica que consolidó la supremacía occidental, resultó también decisivo a la hora de suprimir otras formas y conocimientos no científicos [...]. Ha llegado el momento de construir una sociedad más justa y democrática [...] de descolonizar el conocimiento y el poder.[26]

Sería fácil demostrar que esa «ontología fluida» de la multiplicidad de culturas se fundamenta en una idea típicamente posmoderna occidental basada en la historización de todo el saber, una idea que

nada tiene que ver con las sociedades modernas actuales. Pero mucho más importante es el vínculo entre el rechazo por parte de Srinivasan de la universalidad (su insistencia en la primacía de las comunidades/culturas específicas) y el hecho de que haga caso omiso de los antagonismos internos inherentes a las comunidades específicas: son los dos lados del mismo no reconocimiento, puesto que la universalidad no es una entidad neutral que se eleva por encima de las culturas particulares, sino que se inscribe en ellas, actúa en ellas, bajo la guisa de los antagonismos internos, las incoherencias y las negatividades perturbadoras. Cada modo de vida concreto es una formación político-ideológica cuyo cometido es ocultar un antagonismo subyacente, una manera concreta de lidiar con ese antagonismo que recorre todo espacio social. Aparte de algunas tribus de la jungla amazónica que todavía no han entrado en contacto con la sociedad moderna, todas las comunidades actuales forman parte de una civilización global en el sentido de que su propia autonomía ha de explicarse en términos del capitalismo global. Tomemos el caso de los intentos de las tribus nativas americanas de resucitar su antiguo modo de vida, que quedó frustrado y alterado por su contacto con la civilización moderna, que tuvo el efecto devastador de dejar a las tribus totalmente desorientadas, carentes de un marco comunal estable. Su intento de recuperar cierta estabilidad para restaurar el núcleo de su modo de vida tradicional suele depender de si consiguen encontrar un nicho en la economía de mercado global. Muchas tribus tienen la prudencia de gastar lo que ganan con los casinos y con los derechos mineros en esta restauración o, tal como lo expresó Richard Wagner, *«Die Wunde schliesst der Speer nur der sie Schlug»* («La herida solo se cerrará con la misma lanza que la provocó»).

En *1984* de Orwell, encontramos un famoso diálogo entre Winston y O'Brien, su interrogador. Winston le pregunta:

–¿Existe el Gran Hermano?

–Claro que existe. El Partido existe. El Gran Hermano es la encarnación del Partido.

–¿Existe igual que existo yo?
–Tú no existes –dijo O'Brien.

¿No deberíamos decir algo parecido de la existencia de la universalidad? Tal como ya hemos comentado, ante la afirmación nominalista de que no existe la universalidad neutral pura, podríamos responder: «No, en la actualidad son los modos específicos de vida lo que no existe en cuanto que modo autónomo de existencia histórica, la única realidad es la del sistema capitalista universal.» Así que, a diferencia de la política identitaria, que se centra en cómo cada grupo debería ser capaz de reafirmar plenamente su identidad específica, la tarea radical consiste en permitir que cada grupo tenga pleno acceso a la universalidad, lo que no significa reconocer que formamos parte además del género humano universal, ni reivindicar algunos valores ideológicos que se consideran universales. Significa reconocer que la propia universalidad actúa en las fracturas de la propia identidad concreta, como la «labor de lo negativo» que socava cada identidad concreta o, como lo expresa Susan Buck-Morss, «la humanidad universal queda visible en los bordes»:[27]

> En lugar de tratar con el mismo respeto las culturas múltiples y diferenciadas, mediante las cuales la gente se reconoce como parte de la humanidad de manera indirecta a través de la mediación de las identidades culturales colectivas, la universalidad humana surge históricamente en el punto de la ruptura. Es en las discontinuidades de la historia donde la gente cuya cultura se ha visto sometida a tensión hasta el punto de la ruptura expresa una humanidad que va más allá de los límites culturales. Y es nuestra identificación empática con este estado salvaje, libre y vulnerable lo que nos proporciona la oportunidad de comprender lo que dicen. La humanidad común existe a pesar de la cultura y sus diferencias. La no identidad de una persona con el colectivo permite solidaridades subterráneas que ofrecen la oportunidad de apelar al sentimiento universal moral, fuente actual de entusiasmo y esperanza.[28]

Buck-Morss nos ofrece un argumento preciso contra la poesía posmoderna de la diversidad: enmascara la *uniformidad* de la violencia brutal ejercida por culturas y regímenes culturalmente diversos: «¿Podemos quedar satisfechos con el llamamiento a

reconocer “múltiples modernidades” con una política de “diversidad” o “multiversalidad”, cuando de hecho la inhumanidad desde estas multiplicidades a menudo es sorprendentemente la misma?»[29]

Además, cuando los liberales izquierdistas conciben interminables variaciones sobre el tema de que el auge del terrorismo es el resultado de las intervenciones militares y coloniales occidentales en Oriente Medio, dando a entender que, en última instancia, somos los responsables, su análisis, aunque finge respeto por los demás, destaca como un caso flagrante de racismo condescendiente que reduce al Otro al papel de víctima pasiva y lo priva de su programa político. Lo que no alcanza a ver este punto de vista es que los árabes no son de ninguna manera víctimas pasivas de las maquinaciones necoloniales de Europa y Estados Unidos. Sus distintas formas de actuar no son solo reactivas, sino que son formas distintas de abordar sus problemas: la tendencia expansiva y agresiva hacia la islamización (financiar mezquitas en países extranjeros, por ejemplo) y la guerra abierta contra Occidente son maneras de abordar activamente una situación con una meta bien definida.

Por la misma razón, deberíamos poner en solfa el valor emancipador de aludir a los pueblos colonizados como «nativos» o «primeros pobladores». Cuando en Estados Unidos se aventuró la hipótesis de que los americanos nativos actuales (los «indios») no fueron los primeros habitantes humanos del continente y que anteriormente habían desplazado a otra raza, la reacción izquierdista-liberal predominante fue que se trataba de una turbia jugada para ocultar los errores de la colonización («Lo que nosotros, los blancos, le hicimos a los indios, ellos se lo hicieron a otros»). De manera parecida, los antirracistas ven con suspicacia a los historiadores que intentan demostrar que los primeros pobladores blancos (los bóeres) de Sudáfrica estuvieron allí al mismo tiempo (o incluso unas décadas antes) que la mayoría negra actual, que invadió el país desde el norte, desplazando a los habitantes originales (los bosquimanos y los hotentotes). Aunque esta sospecha está justificada –es decir, que los intereses de los racistas blancos en tales investigaciones son evidentes–, deberíamos

rechazar de plano la idea de que demostrar que los «americanos nativos» actuales o la mayoría negra de Sudáfrica no sean los «primeros pobladores» disminuye o socava de algún modo la lucha antirracista de los negros o de los «americanos nativos» por la plena emancipación. El racismo actual no tiene nada que ver con la cuestión histórica de «quién llegó primero», sino con las relaciones de dominación y explotación actuales.

El legado occidental es, de hecho, no solo el de la dominación imperialista colonial y poscolonial, sino también el del examen autocrítico de la violencia y la explotación que Occidente llevó al tercer mundo. Los franceses colonizaron Haití, pero la Revolución Francesa también proporcionó la base ideológica de la rebelión que liberó a los esclavos y fundó el Haití independiente. El proceso de descolonización se puso en marcha cuando las naciones colonizadas exigieron para ellas los mismos derechos que Occidente se había otorgado. Resumiendo: no deberíamos olvidar que Occidente aportó los mismos criterios mediante los cuales mide (y también sus críticos) su pasado criminal.

4. ERNST LUBITSCH, EL SEXO Y LO INDIRECTO

Theodor Adorno le dio la vuelta a la historicista y condescendiente pregunta de Benedetto Croce: «¿Qué está vivo y qué está muerto en la filosofía de Hegel?» (el título de su obra principal): si el pensamiento de Hegel sigue vivo, las preguntas que deberíamos formularnos no son «¿Dónde se sitúa la obra de Hegel en relación con nuestra constelación actual?» y «¿Cómo podemos leerlo para que nos siga diciendo algo?», sino «¿Dónde no situamos *nosotros hoy en día* en relación –a ojos de– con Hegel?». Exactamente lo mismo podríamos decir del director de cine Ernst Lubitsch. La pregunta es la siguiente: «¿Cómo vería Lubitsch a nuestros contemporáneos?» Ahí reside la actualidad de Lubitsch: mientras que, como es natural, habría rechazado con desagrado el neorracismo populista, enseguida habría percibido la falsedad de su opuesto, el moralismo políticamente correcto, viendo perfectamente su oculta complicidad. Lubitsch se habría quedado horrorizado al observar cómo los perversos placeres de las obscenidades, incluso la ironía, se han desplazado a la derecha, mientras que la izquierda está cada vez más atrapada en un patético y ascético moralismo puritano.

Lo que esto significa es que no puede haber renovación de la izquierda sin el toque Lubitsch.

DE LO INDIRECTO AL RATATATATÁ

¿Cómo contraatacaría Lubitsch este nefasto apareamiento? Mediante su comicidad indirecta. Pero ¿cómo funciona? Después de que se hiciera pública la auténtica dimensión de las atrocidades nazis, la obra maestra de Lubitsch, *Ser o no ser* (1942), al igual que *El gran dictador* de Chaplin (1940), fue criticada por minimizar los errores del nazismo convirtiéndolos en comedia: el propio Chaplin

dijo que de haber conocido el horror de los campos de concentración, nunca habría rodado su película. Sin embargo, la situación es mucho más compleja y ambigua. ¿Acaso en una tragedia las víctimas no conservan un mínimo de dignidad y, por ello, cuando el horror cruza determinada línea, retratarlo como tragedia es minimizarlo de manera blasfema? En Auschwitz (o en el gulag) las víctimas se ven privadas de su dignidad humana hasta tal punto que ya no las podemos ver como héroes trágicos; en lugar de ello, aparece un elemento cómico y, por eso, no es de extrañar que las mejores películas sobre campos de concentración sean comedias. Tampoco debería sorprendernos, entonces, que uno de los chistes que corrían por Sarajevo cuando la ciudad estuvo sitiada por las fuerzas serbias entre 1992 y 1995, con el suministro de gas cortado, fuera el siguiente: «¿Qué diferencia hay entre Auschwitz y Sarajevo? Que al menos en Auschwitz nunca se quedaban sin gas.» Y qué decir de la cruel ocurrencia popular entre los supervivientes de la masacre de Srebrenica de 1995, cuando más de siete mil bosnios, hombres y niños, fueron asesinados por las fuerzas serbias. (Para comprender este chiste hay que recordar que, en la antigua Yugoslavia, cuando uno iba al carnicero a comprar ternera, el carnicero te preguntaba «¿Con o sin huesos?»: los huesos servían para que la sopa de ternera supiera mejor.) Después de la guerra, un refugiado que había estado en Alemania vuelve a Srebrenica y quiere comprar un terreno donde construir una casa, de manera que le pregunta el precio a un amigo, a lo que este le responde: «Depende. ¿La quieres con o sin huesos?» Así es como te enfrentas a un trauma cuando no has podido hacer el duelo ni aceptarlo debidamente: lo conviertes en un chiste. No hay nada irrespetuoso en ello: por el contrario, esos chistes dan a entender que la herida aún está demasiado abierta como para poder iniciar el proceso de duelo.

No muy distinta es una historia que me contó Wolf Biermann, indigna incluso del coronel Ehrhardt de la Gestapo en *Ser o no ser*. A principios de la década de 1990 se reunió con grupos políticos ecologistas de Alemania Oriental; entre ellos había unos ecologistas neonazis y, cuando Biermann les echó en cara su simpatía por

Hitler, la sorprendente respuesta fue esta: «No, somos muy críticos con Hitler. Es verdad que hizo cosas buenas, como librarse de los judíos, pero también hizo muchas cosas malas, como destruir los bosques para construir autopistas.» (Fijémonos en cómo esta crítica invierte la defensa habitual de Hitler: «Cierto, hizo cosas horribles, como matar a los judíos, pero también hizo cosas buenas, como construir autopistas y conseguir que los trenes llegaran a la hora.»)

El enfoque de Lubitsch posee una profunda base ontológica. En uno de los chistes más eficaces de *Ser o no ser,* el coronel Ehrhardt, encarnado por el actor polaco Josef Tura, mantiene una conversación con un colaboracionista polaco de alto nivel y, de una manera (que consideramos) ridículamente exagerada, comenta los rumores que corren acerca de él: «¿Así que me llaman Campo de Concentración Ehrhardt?», y acompaña sus palabras con una carcajada vulgar. Un poco más tarde, Tura tiene que huir y llega el auténtico Ehrhardt; cuando la conversación vuelve a centrarse en los rumores que corren acerca de él, reacciona de la misma manera ridículamente exagerada que el actor que lo encarnaba. El mensaje es evidente: ni siquiera el propio Ehrhardt es él mismo sin mediación, sino que también imita su propia copia o, para ser más exactos, la idea ridícula de sí mismo. Mientras que Tura lo encarna, Ehrhardt es él mismo. (Por cierto, aquí tenemos un ejemplo perfecto de la distinción hegeliana entre el humor subjetivo y objetivo: cuando Tura interpreta a Ehrhardt de una manera exagerada es humor subjetivo, pues Tura se burla de él, pero cuando Ehrhardt se comporta con la misma exageración, es humor objetivo, humor inscrito dentro del propio objeto.) ¿No podríamos decir exactamente lo mismo de Donald Trump, un hombre que se interpreta a sí mismo?

Con ello no quiero decir que Lubitsch sea un ironista cínico posmoderno cuya premisa es que, puesto que todo está mediado y es indirecto y puesto que cada uno de nosotros se interpreta a sí mismo, el auténtico amor existe en alguna esfera romántica más allá de esa comicidad indirecta. Tenemos que aprender a situarlo entre todas estas confusiones cómicas. Si existe un ejemplo de amor auténtico y permanente en *Ser o no ser*, un modelo de matrimonio

ideal, es el de Josef y Maria Tura (¡José y María, la pareja por antonomasia!). Maria coquetea y lo engaña constantemente y Josef es un insoportable egocéntrico convencido de su grandeza, pero son absolutamente inseparables. Es imposible imaginárselos divorciados y a nadie se le pasa por la cabeza que Maria abandone a Josef para irse vivir con el piloto con quien lo engaña. Lo que significa es que no existe ninguna fórmula universal para una relación sexual satisfactoria: la única universalidad es negativa, la del fracaso, y, para compensar este fracaso, cada pareja debe inventar una fórmula propia –lo que Lacan denominaba *sinthome,* el nudo mínimo del goce–, que, si funciona, puede ser mucho más estable que el amor puro y apasionado.

Pero, de nuevo, ¿no apunta también este hecho a las limitaciones del enfoque de Lubitsch para nuestro mundo actual? Cada vez más experimentamos que lo que para Lubitsch era todavía un chiste ahora simplemente ocurre en la vida real (política e ideológica). La legendaria ocurrencia de Ehrhardt: «Nosotros hicimos la concentración, y los polacos, la acampada», ¿no podrían expresarla (diciendo algo parecido) los administradores que defienden la política de austeridad? «Nosotros hacemos la política, el ciudadano corriente hace la austeridad.» A lo mejor los chistes tipo Lubitsch solo funcionarán mientras tengamos una hipocresía liberal de la que burlarnos, pero ¿qué ocurrirá cuando el poder se ejerza de manera brutal, arrancándose la máscara liberal-humanitaria-democrática? A uno casi le tienta decir: «¡Le volveremos a poner la máscara hipócrita!»

No obstante, Lubitsch se habría dado cuenta de que ese repentino arrancarse la máscara es siempre falso. En la década «revolucionaria» de 1960, estaba de moda reivindicar la perversión contra el compromiso que supone la histeria: un pervertido viola directamente las normas sociales, hace de manera abierta lo que un histérico solo hace en sueños o expresa de manera ambigua en sus síntomas, es decir, el perverso realmente va más allá del Amo y su Ley, mientras que el histérico solo provoca al Amo de una manera ambigua que también puede leerse como la exigencia de tener un Amo más auténtico... Por el contrario, Freud y Lacan tuvieron la

coherencia de recalcar que la perversión, lejos de ser subversiva, es el reverso oculto del poder: toda forma de poder necesita una perversión como la transgresión inherente que la sustenta. A fin de ser operativo, todo edificio ideológico tiene que ser coherente: sus normas explícitas tienen que complementarse con normas implícitas de nivel superior que nos indican cómo enfrentarnos a esas normas explícitas (cuándo obedecerlas y cuándo infringirlas). En otras palabras, una ideología no solo consiste en sus normas explícitas, sino que también consta de un obsceno envés que viola esas normas explícitas: esa incoherencia es lo que crea una ideología. Sin embargo, lo que ocurre hoy en día no es solo más de lo mismo, sino una forma cualitativamente nueva de disonancia: una disonancia que se admite abiertamente y que por esa razón se trata como si fuera irrelevante. La historia del cenicero con la que comenzamos este libro nos ofrece la matriz de esta nueva forma. Recordemos los debates sobre la tortura: ¿acaso la postura de Estados Unidos no era algo así como: «La tortura está prohibida, y así es como hay que hacer el submarino»? La paradoja es que, hoy en día, en cierto modo hay menos engaño que en un funcionamiento más tradicional de la ideología: en realidad, no se engaña a nadie.

El punto realmente traumático queda reprimido precisamente cuando parece que nos abrimos a las fantasías más sucias de nuestra mente. Y, sin embargo, ¿acaso la comicidad indirecta de Lubitsch no está condicionada por la censura del Código Hays? Adorno escribió en alguna parte que una película realmente buena debería seguir todas las reglas del Código Hays, aunque no con la finalidad de obedecer la ley, sino por una necesidad inmanente. Eso es lo que estaba haciendo Lubitsch, aunque no del todo...

Un caso ejemplar de cómo funcionan estas reglas se encuentra en esa famosa escena de *Casablanca*, cuando la película ya está bastante avanzada: Ilsa Lund (Ingrid Bergman) llega a casa de Rick Blaine (Humphrey Bogart) con la intención de obtener los salvoconductos que le permitirán a ella y a su marido y líder de la resistencia, Victor Laszlo (Paul Henreid), escapar de Casablanca a Portugal y, desde allí, a Estados Unidos. Cuando ella se viene abajo y dice: «Si supieras cuánto te amaba, cuánto te amo todavía», se

abrazan en un primer plano que se funde en una toma de tres segundos y medio de la torre del aeropuerto por la noche, con el reflector dando vueltas, para volver a un plano tomado desde delante de la ventana de la habitación de Rick, en la que lo vemos de pie, mirando por la ventana y fumando un cigarrillo. Él se vuelve hacia la habitación y dice: «¿Y después?» Ella reanuda la historia... La cuestión que se plantea de inmediato es esta: ¿qué ha ocurrido *mientras tanto*, durante la toma del aeropuerto? ¿Ha habido sexo o no? La película no solo es ambigua, sino que más bien genera dos significados muy claros que se excluyen mutuamente: lo han hecho y no lo han hecho. Ofrece una serie de señales codificadas de que lo han hecho y esta toma de tres segundos y medio representa un periodo de tiempo más largo (la visión de una pareja que se abraza de manera apasionada suele indicar que hay un acto sexual después del fundido; el cigarrillo posterior también es la señal habitual de relajación después del acto, y luego está la vulgar connotación fálica de la torre). Pero también hay una serie paralela de señales que sugieren que no lo han hecho, que la toma de la torre del aeropuerto corresponde al tiempo real diegético (la cama que se ve al fondo está intocada; la misma conversación parece continuar sin interrupción). Mientras que, a nivel del argumento superficial, el espectador puede interpretar que la película obedece a los códigos morales más estrictos, al mismo tiempo ofrece suficientes pistas sofisticadas para permitir una interpretación alternativa, un relato mucho más atrevido sexualmente. Así es como funciona la ideología en el Hollywood clásico: nada queda totalmente reprimido; todo puede codificarse sin la menor ambigüedad (si alguien comenta que un hombre huele a perfume, significa que es gay, etc.).

En el Hollywood posterior, este juego de transgresión inherente se volvió mucho más complejo. Recordemos la que a decir de todos es la escena más potente de *Sonrisas y lágrimas (The Sound of Music,* 1965): cuando Maria deja a la familia Von Trapp para volver al monasterio. Incapaz de hacer frente a la atracción sexual que siente por el barón Von Trapp, no consigue encontrar la paz, pues lo echa de menos; en una escena memorable, la madre superiora la manda

llamar y le aconseja que regrese con la familia Von Trapp y aclare cuáles son sus auténticos sentimientos por el barón. Se lo dice con una extraña canción: «¡Escala todas las montañas!», cuyo sorprendente mensaje es el siguiente: «Hazlo. Arriésgate e intenta todo lo que tu corazón desea. No permitas que ninguna nimiedad se interponga en tu camino.» Con lo que la misma persona de la que esperaríamos una prédica de abstinencia y renuncia resulta ser quien le aconseja que sea fiel a sus deseos. Resulta significativo que cuando *Sonrisas y lágrimas* se proyectó en la Yugoslavia todavía socialista, a finales de la década de 1960, *esta* escena –la canción de tres minutos– fue la única parte de la película censurada. El anónimo censor socialista demostró hasta qué punto consideraba que la ideología católica era un poder realmente peligroso: lejos de ser la religión del sacrificio, de la renuncia a los placeres terrenales (a diferencia de la afirmación pagana de la vida de las pasiones), el catolicismo ofrece una artera estratagema para que puedas entregarte a tus deseos *sin tener que pagar ningún precio*, para disfrutar la vida sin miedo al decaimiento y al dolor extenuante que te esperan al final del día. En la actualidad, con los casos de pedofilia que salpican a la Iglesia en todo el mundo, es fácil imaginar una nueva versión de la escena: un joven sacerdote se acerca al abad, se lamenta ante él de que le tortura el deseo por los niños y exige castigo, a lo que el abad le responde cantando: «Escala (monta) a todos los niños...»

Sin embargo, esto no es lo que hace Lubitsch: su estilo indirecto no equivale a un juego tan primitivo, donde unos códigos precisos señalan lo que ocurre tras las puertas cerradas (el acto sexual o algo parecido). Lubitsch es perfectamente consciente de que esa técnica complementa de manera perversa la ley con su envés obsceno: la perversa escenificación directa del contenido reprimido equivale a una represión más fuerte, es decir, precisamente cuando parece que nos abrimos a las fantasías más sucias de nuestra mente resulta que lo realmente traumático sigue reprimido. ¿Qué hace, por tanto, Lubitsch?

Aunque no soy fan de *Sexo en Nueva York,* encontramos un momento interesante en un episodio en el que Miranda liga con un

tipo al que le gusta decir obscenidades durante el sexo y, puesto que ella prefiere permanecer en silencio, él le pide que diga cualquier guarrada que se le pase por la cabeza, sin reprimirse. Al principio ella se resiste, pero luego se ve atrapada en el juego y las cosas van bien, el sexo es intenso y apasionado, hasta que... hasta que ella le dice algo realmente perturbador a su amante que le lleva a replegarse completamente en sí mismo y romper su relación. En mitad de su balbuceo de obscenidades, Miranda menciona que ha observado que, cuando hacen el amor, a él le gusta mucho coger un dedo de ella y metérselo en su propio culo. Sin darse cuenta, ella menciona la excepción: sí, habla de lo que quieras, suelta todas las imágenes sucias que te vengan a la cabeza, *menos esa.* La lección que hay que aprender del incidente es importante: incluso la universalidad de hablar libremente se basa en algunas excepciones, aparte de la brutalidad extrema. El detalle prohibido es en sí mismo algo menor y bastante inocente y no podemos sino conjeturar por qué el tipo es tan sensible a eso: con toda probabilidad, porque la experiencia pasiva que implica (la penetración anal) incomoda su identificación masculina. El detalle lo incomoda no tanto porque simplemente lo supera, sino porque toca su núcleo fantasmático interior al que es incapaz de enfrentarse abiertamente, un *sinthome* de (un nudo que condensa) su goce. Podemos imaginar a Miranda preguntándole qué quiere que le haga cuando hacen el amor y podemos estar seguros de que él nunca le mencionaría *eso,* lo que más desea: es ella quien tiene que descubrirlo, pero sin mencionarlo. Deberíamos observar también que el malentendido entre Miranda y su amante sigue la fórmula de la sexuación de Lacan: el amante comprende su petición en términos de universalidad «masculinos» basados en una excepción (di guarradas y habla de todo... menos de *eso),* mientras que Miranda lo entiende en términos «femeninos» de no-todo sin excepción (di lo que se te pase por la cabeza sin preocuparte si lo dices «todo» y, por tanto, sin excepción alguna). Elena Ferrante escribió hace poco: «Ni siquiera hoy, después de un siglo de feminismo, podemos ser plenamente nosotras mismas.» Pero ¿y si la mismísima idea de ser «plenamente uno mismo» fuera una idea masculina?[1]

El filósofo alemán F.W.J. Schelling definió lo «siniestro» como la aparición, el hacerse visible, de algo que debería permanecer oculto. Por eso, lo siniestro provoca ansiedad; no porque nos enfrente al hecho de que falta algo, sino porque lo que falta es esa misma carencia, porque tenemos demasiado. El amante de Miranda se siente castrado porque obtiene demasiado de ella, más de lo que realmente ha pedido: le ha pedido que exprese todas las obscenidades que se le pasen por la cabeza y, al final, ella pronuncia la excepción en la que se basa la universalidad de él. Él experimenta la castración; no la carencia, porque ese «demasiado» es castrante.

En la película de Lubitsch de 1931 *El teniente seductor (The Smiling Lieutenant)*, justo antes de la imposición del Código Hays, este exceso obsceno se lleva al extremo.[2] Los primeros cinco minutos de la película escenifican el paso de lo indirecto (la operación básica del «toque Lubitsch») al exceso (su reverso inherente). Comienza con una breve escena indirecta: una persona vestida de manera muy formal sube unas escaleras, se detiene ante la puerta de un apartamento, extrae un documento de su portafolios (una factura de ropa cara) y llama al timbre; nadie contesta, de manera que llama con los nudillos, pero, como nadie contesta, se marcha. Nada más irse, una joven sube las escaleras y también llama con los nudillos, pero ahora los golpes siguen un patrón evidentemente codificado. Se abre la puerta y ella entra; tras un interludio en el que se apagan las luces, la joven vuelve a salir por la puerta, ahora llena de dicha. De una manera indirecta, averiguamos lo fundamental del habitante del apartamento sin ni siquiera verlo: se trata de Niki, oficial del Ejército Imperial Austriaco (tal como nos informa la placa que hay cerca de la puerta), alguien que viste con ropa cara, disfruta de la vida y es un seductor en serie. Pero ahora viene la contraescena: nada más marcharse la chica, hay un encadenado al interior del apartamento y vemos a Niki (interpretado por Maurice Chevalier) en camisón; también satisfecho, se pone en pie, se coloca de cara al espectador y entona una canción en extremo obscena y embarazosa en la que elogia la vida militar. La canción se basa en el paralelismo entre los ejercicios militares

(obedecer órdenes, atacar, disparar) y hacer el amor. Afirma que el deber de un oficial es «abatir chicas» y Niki lo escenifica recalcando de manera sugerente la palabra «ratatatatá»; lo que le da un plus de obscenidad es que Chevalier lo interpreta con acento francés, lleno de palabras francesas, recurriendo a la imagen tópica de la cultura popular del francés sofisticadamente seductor y promiscuo (algo totalmente incoherente con la circunstancia de que encarne a un oficial austriaco). El paralelismo entre la actividad militar y sexual también hace hincapié en el hecho de que, al copular, el hombre sirve/monta a una mujer, obedece sus órdenes, motivo por el que cuando, después de su matrimonio con la princesa, Niki finge deliberadamente no comprender sus insinuaciones sexuales y se niega a obedecerla, hemos de interpretarlo como un acto de rebelión, el de un trabajador que se niega a servir a su amo.

Tras una serie de reveses cómicos, al final de la película, una vez Niki ha permitido que la princesa lo seduzca, sale por la puerta del dormitorio y nos dirige la misma canción, solo que ahora la letra es un tanto distinta (no elogia las aventuras pasajeras sino el sexo marital) y, una vez más, acaba con un obsceno «ratatatatá». Cuando abre la puerta del dormitorio, oímos que, en el interior, la voz de su mujer repite «ratatatatá». «La cosa» (el acto sexual) sigue ocurriendo detrás de la puerta, de manera que, a nivel formal, prevalece lo indirecto, pero la obscenidad de lo que ocurre tras la puerta (la canción con su «ratatatatá» de disparar a una mujer, de eyacular dentro de ella) es en cierto sentido mucho más «sucio» que una representación directa de lo que ocurre tras la puerta cerrada. Volviendo a Miranda de *Sexo en Nueva York:* «ratatatatá» desempeña exactamente el mismo papel que «meter el dedo en el culo», un detalle que debería haber permanecido oculto, no expresado. La directa obscenidad de este episodio del «ratatatatá» indica que *El teniente seductor* se rodó en la época anterior al Código Hays y también antes de que Lubitsch se hiciera con su «toque»: en el Lubitsch maduro, una obscenidad tan directa queda excluida. En *El teniente seductor* (1931) y, como veremos, en *Remordimiento (Broken Lullaby,* 1932) tenemos elementos de Lubitsch, pero están aislados, en bruto, les falta su «toque».

Por eso, Lubitsch se habría quedado horrorizado ante la idea de los contratos sexuales que proliferan después del movimiento MeToo, desde Estados Unidos y el Reino Unido hasta Suecia. Naturalmente, su objetivo declarado está claro: excluir elementos de violencia y dominación en el contacto sexual. La idea es que, antes de mantener relaciones sexuales, la pareja firme un documento en el que conste su identidad, su consentimiento a mantener relaciones sexuales, así como las condiciones y limitaciones de su actividad (el uso del condón, decir guarradas, el inviolable derecho de cada uno a dar marcha atrás e interrumpir el acto en cualquier momento, de informar al otro de cuestiones de salud, religión, etc.). No suena mal, pero de inmediato surgen una serie de problemas y ambigüedades.

Comencemos por lo básico. En Occidente al menos, somos cada vez más conscientes del extremo al que ha llegado la coacción y la explotación en las relaciones sexuales. Sin embargo, deberíamos tener en cuenta el hecho no menos extendido de que diariamente millones de personas coquetean y se entregan al juego de la seducción con el claro objetivo de atraer a otra persona para hacer el amor. En la moderna cultura occidental, el resultado es que se espera que ambos sexos tengan un papel activo en este juego. Cuando la mujer viste de manera provocativa para atraer la mirada del hombre, cuando se convierte en «objeto» para seducirlo, no lo hace ofreciéndose como un objeto pasivo: la mujer es un agente activo de su conversión en «objeto», manipula a los hombres y practica juegos ambiguos y cuenta con el absoluto derecho a salirse del juego en cualquier momento, aun cuando, para el hombre, eso parezca contradecir las «señales» anteriores. Este papel activo de las mujeres es su libertad, esa libertad que tanto preocupa a todo tipo de fundamentalistas, desde los musulmanes, que hace poco han prohibido a las mujeres que toquen y jueguen con plátanos y cualquier fruta que se parezca al pene, hasta nuestros machistas de todos los días, que se ponen violentos contra las mujeres que primero los «provocan» y luego rechazan sus proposiciones. La liberación sexual femenina no es solo un intento puritano de evitar

convertirse en «objeto» (objeto sexual para el hombre), sino el derecho a jugar de manera activa con tu yo en cuanto que objeto, ofreciéndote y retirándote a tu antojo. ¿Será posible manifestar estos simples hechos o la presión políticamente correcta nos obligará a respaldar estos juegos con alguna declaración formal-legal de consenso?

Sí, en el sexo intervienen juegos de poder, obscenidades subidas de tono, pero lo difícil es admitir que son algo inherente al sexo. El problema es que la sexualidad, el poder y la violencia se entrecruzan de una manera mucho más íntima de lo que esperamos, con lo que los elementos de lo que se considera brutalidad también se puede sexualizar, es decir, someterse a una inversión libidinal; después de todo, el masoquismo y el sadismo son formas de actividad sexual. La sexualidad purificada de violencia y juegos de poder podría acabar desexualizándose perfectamente. Algunos observadores perspicaces ya han observado que la única forma de relación sexual que cumple plenamente con los criterios políticamente correctos sería un contrato redactado entre una pareja sadomasoquista. La difusión de la corrección política y de la violencia son las dos caras de la misma moneda: en la medida en que la premisa básica de la corrección política es la reducción de la sexualidad a un consentimiento mutuo contractual, Jean-Claude Milner tenía razón al señalar que el movimiento en pro de los derechos de los gais alcanza inevitablemente su clímax en los contratos que estipulan formas extremas de sexo sadomasoquista (colocarle un collar de perro a alguien, comercio de esclavos, tortura, incluso el asesinato consentido). En dichas formas de esclavitud consensuada, la libertad de mercado contractual se niega a sí misma: el comercio de esclavos se convierte en la reafirmación definitiva de la libertad. Es como si el tema de «Kant con Sade» cobrara realidad de manera inesperada.

¿Cómo combatir esta tendencia? La primera tarea consiste en asegurarse de que la presente intensificación de la lucha feminista no se limite a la vida pública de los ricos y famosos, sino que contagie y penetre las vidas diarias de millones de individuos

normales e «invisibles». Y el último punto, no por ello menos importante, consiste en explorar cómo vincular este despertar con las actuales luchas económicas y políticas, cómo impedir que se lo expropie la ideología liberal occidental y lo utilice como otro modo de reafirmar su supremacía. Recordemos que muchos de los acusados, empezando por Harvey Weinstein, reaccionaron proclamando públicamente que buscarían la ayuda de un terapeuta: ¡un gesto repugnante como pocos! Sus actos no pueden achacarse a una patología privada, sino que son expresiones de la ideología masculina predominante y las estructuras de poder, y son estas últimas lo que debería cambiarse.

Aproximadamente en la misma época en que comenzaron a salir a la luz los escándalos de Harvey Weinstein, se publicaron los Papeles del Paraíso, y no podemos dejar de preguntarnos por qué nadie exigió que se dejaran de escuchar las canciones de Bono (el gran humanitario, siempre dispuesto a ayudar a los pobres de África) o de Shakira, pues ambos habían dejado de pagar impuestos estafando grandes sumas de dinero a Hacienda, o que la familia real británica recibiera menos dinero público, pues tenía parte de su riqueza colocada en paraísos fiscales, mientras que el hecho de que Louis C. K. mostrara su pene a unas señoras arruinó de manera instantánea su carrera. ¿No se trata de una nueva versión de la vieja frase de Brecht: «¿Qué es robar un banco comparado con fundar uno?» ¿Estafar mucho dinero es tolerable, mientras que enseñar el pene a un par de personas te convierte enseguida en un apestado?[3] Por eso, los contratos nunca acaban de funcionar. ¿Deberían ser legalmente vinculantes los contratos sexuales o no? Y si la respuesta es no, ¿qué impide que algún hombre brutal firme uno y luego lo incumpla?

Y si la respuesta es sí, ¿podemos imaginar la pesadilla legal que engendraría su incumplimiento? Esto no significa que debamos compartir el contenido de la carta firmada por Catherine Deneuve y otros criticando los «excesos» del «puritanismo» del movimiento MeToo y defendiendo los métodos tradicionales de galantería y seducción. El problema no es que MeToo vaya demasiado lejos, ni que a veces parezca una caza de brujas y haga falta más

moderación y comprensión, sino la manera en que MeToo aborda la cuestión. Al minimizar la complejidad de la interacción sexual, no solo desdibuja la línea entre una mala conducta lasciva y la violencia criminal, sino que también cubre con un manto de cortesía y respeto formas invisibles de violencia psicológica extrema.

El escándalo de Rotherham (unas bandas juveniles pakistaníes aterrorizaron y violaron en serie a centenares de chicas blancas de zonas pobres) se repite ahora en Telford y otras ciudades británicas. La izquierda vuelve a demostrar su incapacidad para afrontar abiertamente este problema de una manera no racista y, para no caer en la islamofobia, prefiere relativizarlo o minimizarlo. No se dan cuenta de que cada vez que encontramos una excusa para evitar ese tema, la derecha alternativa encuentra nuevos votantes. ¿Y dónde están aquí las feministas de MeToo? A veces da la impresión de que les preocupa más que un par de ricachonas quedaran escandalizadas por el pene de Louis C. K. que el hecho de que centenares de chicas pobres sean brutalmente violadas.

Además, la escena descrita una y otra vez por los miembros de MeToo es la de un depredador sexual que intenta violar a una mujer (o al menos obligarla a mantener relaciones). Pero ¿y esa gran mayoría de mujeres que (al igual que los hombres) desean tener relaciones sexuales pero nadie les hace caso por no ser lo bastante atractivas? ¿Podemos imaginar su sufrimiento, sobre todo en nuestra época políticamente correcta, en la que «una mujer hermosa» se considera cada vez más una expresión propia de los depredadores masculinos que convierten en objeto a las mujeres (y, naturalmente, la percepción de que algunas mujeres son hermosas y atractivas sigue siendo aún más fuerte a un nivel tácito...)?

Al contestar a aquellos que insistían en que existía cierta diferencia entre Weinstein y Louis C. K., los activistas de MeToo afirmaron que quienes decían eso no tenían ni idea de cómo funcionaba la violencia masculina ni de cómo se vivía la misma y que masturbarse delante de una mujer puede tener un efecto tan violento como la fuerza física. Aunque existe un elemento de verdad en dichas afirmaciones, habría que poner un límite claro a la lógica que sustenta esta argumentación: lo que uno percibe no puede ser

la medida definitiva de autenticidad, pues los sentimientos también puede mentir, y, si negamos eso, simplemente negamos el inconsciente freudiano. (Por cierto, esta referencia a los sentimientos como criterio último de autenticidad reproduce fielmente el viejo prejuicio antifeminista, elaborado entre otros por Descartes y otros racionalistas, que afirma que las mujeres son seres totalmente determinados por sus emociones y que la reflexión no puede elevarlas por encima de estas.) En una dominación patriarcal realmente eficaz, una mujer ni siquiera se da cuenta de su papel de víctima humillada y explotada: acepta su sumisión como parte del orden de las cosas.

Hay una respuesta obvia de la cultura popular a la tesis de la actual opresión masculina y la dominación sobre las mujeres: el megabestseller de E.L. James *Cincuenta sombras de Grey*, una novela escrita por una mujer que trata de una mujer que disfruta de su sumisión sexual a un hombre y que (o eso nos dicen los medios) ha sido tremendamente popular entre las mujeres. Para responder a este punto crítico, deberíamos evitar a cualquier precio la apresurada contraafirmación seudoanalítica tipo «La novela de James deja claro que incluso las mujeres que parecen exigir la emancipación del poder masculino están sometidas a un intenso deseo masoquista inconsciente de ser dominadas por los hombres». La afirmación feminista de que las mujeres que se entregan a fantasías masoquistas son un caso de identificación con el enemigo e interiorización del punto de vista patriarcal no tiene mucho más recorrido. Lo primero que hay que hacer es analizar lo que encontramos en *Cincuenta sombras de Grey*: no implica tanto disfrutar de la subordinación real como de disfrutar de una *fantasía* de subordinación, que de ninguna manera es lo mismo, y que no debería interpretarse como una invitación a la subordinación real. Una de las lecciones básicas del psicoanálisis es que, cuando nuestras fantasías más íntimas se nos imponen desde el exterior, la experiencia es absolutamente devastadora; por expresarlo sin rodeos, cuando una mujer que sueña en secreto con que la traten con dureza durante el sexo es violada de verdad, el efecto es mucho

más brutal que en el caso de una violación que no refleja tales fantasías.

Otra cosa que debemos añadir (y que fue ampliamente desarrollada por Deleuze) es que no existe simetría entre el masoquismo y el sadismo: mientras que un sádico maltrata brutalmente a su víctima a fin de humillarla, el masoquismo se basa en un contrato que estipula los términos precisos de la interacción, incluyendo los límites de la violencia (que suele escenificarse de manera teatral). ¿No es esto lo que también ocurría en *Cincuenta sombras*? La pareja ultima un contrato que son libres de rescindir en cualquier momento. Además, la violencia escenificada es muy suave: no hay comparación con el sufrimiento de las mujeres aterrorizadas por su pareja. (Naturalmente, hay un tipo distinto de masoquismo femenino real, aunque de ninguna manera es el que aborda *Cincuenta sombras.)* En cierto sentido, incluso se podría afirmar que dicho contrato masoquista es un caso de empoderamiento femenino: es la mujer la que coloca a un hombre en el papel teatral del Amo y la que define los términos de su interacción. A eso se refería Lacan en su respuesta a la pregunta de Freud: «¿Qué quiere una mujer?» Un amo, pero un amo al que ella pueda dominar y manipular.

La forma habitual del contrato masoquista –recordemos *La Venus de las pieles* de Sacher-Masoch– coloca a la pareja masculina en la posición de la «víctima», que de manera contractual sitúa a una mujer como su dominatriz y la instruye con exactitud en lo que tiene que hacerle (azotarlo, pisarlo, humillarlo con palabras vulgares, etc.). Si hemos de creer lo que cuentan los medios de comunicación, dichos contratos son populares entre altos ejecutivos, que complementan su agresivo ejercicio de autoridad administrativa con la escenificación de fantasías masoquistas, cosa que de ninguna manera disminuye su poder social: simplemente funciona como su complemento obsceno. El hecho de que en *Cincuenta sombras* sea una mujer (no solo la protagonista de la novela, sino también la autora y el amplísimo público femenino) quien asuma este papel, ¿no es un signo retorcido del declive el patriarcado? Una

de las definiciones del amo es precisamente «el que tiene derecho a llevar a cabo sus fantasías».

Pero la violencia penetra en la sexualidad a un nivel mucho más elemental. Cuando alguien, de manera inesperada, nos declara un amor apasionado, ¿acaso nuestra primera reacción, anterior a una posible respuesta positiva, no es que se nos está imponiendo algo obsceno e intrusivo? En mitad de la película de Alejandro González Iñárritu *21 gramos*, Paul, que se está muriendo a causa de un problema cardiaco, en voz baja le declara su amor a Cristina, traumatizada por la reciente muerte de su marido y sus dos hijos, y se retracta enseguida; cuando vuelven a verse, Cristina se queja de que declararle su amor ha sido algo violento:

> ¿Sabes? Por tu culpa me pasé el día pensando. Llevo meses sin hablar con nadie, y apenas te conozco y ya necesito hablar contigo... Y hay algo que cuanto más pienso menos entiendo: ¿por qué demonios me dijiste que te gustaba?... Contéstame, porque no me gusta nada que me lo digan... No puedes ir a una mujer a la que apenas conoces y decirle que te gusta. Eso no se hace. No sabes lo que ella está pasando, ni lo que siente... Yo no estoy casada, ya lo sabes. En este mundo no soy nada. Nada de nada.[4]

Después de este monólogo, Cristina mira a Paul, levanta las manos y empieza a besarlo desesperadamente en la boca; no es que él no le guste ni que no desee contacto carnal con él; el problema era el contrario, que *sí* quería, es decir, su queja era la siguiente: ¿qué derecho tiene ese hombre a despertar mi deseo? De manera que, de nuevo, cuando ambas partes desean el contacto sexual puede haber un elemento de violencia al inicio, la violencia, precisamente, de iniciarlo de manera directa. La razón es que el deseo sexual nunca encaja con la imagen de uno mismo: siempre se experimenta como una intrusión violenta. Aquí ningún contrato sirve de ayuda. Exigir un contrato sería ya una forma de violencia (que, en circunstancias especiales, puede formar parte de un juego sexual masoquista). Y esto es lo que complica cualquier intento directo de regular las cosas. Cuando los comentaristas intentan resumir los resultados de esta nueva ofensiva de la lucha por la emancipación femenina, una conclusión es que «no significa no» no

es suficiente para llevar una «vida sexual feliz», pues da pie a formas más sutiles de coacción. He aquí un caso ejemplar de esta línea de argumentación:

> Insistirle a alguien para que acepte una enfermiza sumisión puede que en rigor no quebrante la ley, pero desde luego no es el mejor camino a una vida sexual feliz y quizá ya no proteja a un hombre de la censura pública. Tillman defiende que lo que los jóvenes deberían buscar no es la potencialmente ambigua ausencia de un «no», sino la entusiasta presencia de un «sí, sí, sí» o consentimiento afirmativo. «En 2018, “no significa no” es un lema totalmente anticuado. Deposita toda la presión sobre la persona que se halla en situación más vulnerable, en el sentido de que si alguien no tiene la capacidad y la confianza para decir lo que piensa, entonces van a violarla –dice–. Si alguien no pronuncia un sí entusiasta, si vacila en plan: “Mmm, no sé”... en ese momento, eso equivale a no.»[5]

No podemos sino estar de acuerdo con todos los puntos críticos de este pasaje: un «sí» poco convencido bajo presión equivale a «no», etc. Lo que resulta problemático es «la entusiasta presencia de un “sí, sí, sí”». Es fácil imaginar la humillante situación a la que puede enfrentarse una mujer que, por decirlo sin rodeos (¿y por qué no?), se muere de ganas por echar un polvo con un hombre y que, básicamente, tiene que pronunciar el equivalente a una afirmación pública de «¡Por favor, fóllame!»... ¿No hay maneras mucho más sutiles (e igualmente claras) de hacerlo? Además, si uno busca «el camino a una vida sexual feliz», lo busca en vano, por la sencilla razón de que no existe: en el sexo, por razones inmanentes, las cosas siempre salen mal de alguna manera, y la única oportunidad de tener una «vida sexual feliz» (relativamente) consiste en encontrar una manera de que todos esos fracasos se anulen entre sí. Buscar directamente «el camino a una vida sexual feliz» es la mejor manera de echarlo todo a perder y la escena imaginada de una pareja gritando de manera entusiasta «sí, sí, sí» en la vida real es lo más próximo al infierno que podemos conocer.

Las cosas se complican más con el derecho a retirarse de la interacción sexual en cualquier momento: rara vez se menciona que eso da paso a nuevas formas de violencia. ¿Y si la mujer, después

de ver a su pareja desnuda con el pene erecto, empieza a burlarse de él y le dice que se vaya? ¿Y si el hombre hace lo mismo con ella? ¿Podemos imaginar una situación más humillante? El caso más violento de una retirada como esa es la patética escena de la película de David Lynch *Corazón salvaje (Wild at Heart)* en la que Bobby Peru (interpretado por Willem Dafoe) acosa violentamente a Lula (Laura Dern), invadiendo su espacio íntimo y susurrándole obscenamente: «¡Di fóllame!» Cuando, tras una prolongada y desagradable presión, ella cede y susurra: «¡Fóllame!» (de una manera ambigua en la que la coacción esta inextricablemente mezclada con una excitación íntima), él da un paso atrás y le dice con una sonrisa: «No, gracias, ahora no tengo tiempo, tengo que irme, pero en cualquier otro momento lo haré encantado.» El efecto es tan humillante para ella que, en cierto sentido, la violencia simbólica de esa retirada, del rechazo de la oferta forzada, es peor que si él aceptara su oferta y se la follara de verdad. No hay duda de que podemos encontrar una manera apropiada de resolver esas encrucijadas solo con buenas maneras y sensibilidad, algo que, por definición, no se puede legislar. Si uno quiere evitar la violencia y la brutalidad añadiendo nuevas cláusulas al contrato, pierde un rasgo central de la interacción sexual, que es precisamente un delicado equilibrio entre lo que se dice y lo que no. La interacción sexual está llena de excepciones y, cuando uno quiere que las cosas se hagan sin decirlo de manera explícita, cuando la brutalidad emocional extrema puede ejercerse disfrazada de cortesía y la violencia moderada puede sexualizarse, la única manera de proceder es desplegando una comprensión y un tacto discretos. Si recorremos este camino hasta el final, tenemos que concluir que incluso un entusiasta «sí, sí, sí» puede funcionar de hecho como una máscara de violencia y dominación. Monica Lewinsky afirmó recientemente que

> no se retracta de lo que dijo en 2014 en el sentido de que su relación fue consentida, pero su reflexión es que existían entre los dos «enormes diferenciales de poder». La señorita Lewinsky dice que «no acabó de comprender las consecuencias» en el momento y todavía lamenta esa relación.

> «¿Cómo define "consentimiento" el diccionario? "Dar permiso para que algo ocurra"», escribió. «Y sin embargo, ¿qué significaba ese "algo" en esa situación, dada la dinámica del poder, su posición y mi edad? [...]. Era mi jefe. Era el hombre más poderoso del planeta. Tenía veintisiete años más que yo y suficiente experiencia de la vida como para saber lo que no hay que hacer.»[6]

Cierto, pero ella no solo consintió, sino que inició directamente el contacto sexual y fue Clinton el que «consintió», y los «enormes diferenciales de poder» probablemente jugaban una parte fundamental en la atracción que él le provocaba. En cuanto a su afirmación de que, al ser él un hombre mayor y con más experiencia, debería haber sabido lo que «no hay que hacer» y rechazar sus insinuaciones, ¿no hay algo hipócrita en ese papel autoasumido de víctima inexperta? ¿No nos encontramos aquí en la exacta situación opuesta, casi simétrica, del fundamentalismo musulmán, según el cual cuando un hombre viola a una mujer es porque ha sido seducido en secreto (provocado) por ella? Los medios de comunicación a menudo informan de esa interpretación de la violación masculina como resultado de la provocación de la mujer. En otoño de 2006, Sheik Taj Din al-Hilali, el clérigo musulmán de mayor rango de Australia, provocó un escándalo cuando, después de que un grupo de musulmanes fueran encarcelados por violación en grupo, afirmó lo siguiente: «Si dejas en la calle carne sin tapar... y vienen unos gatos y se la comen... ¿de quién es la culpa, de los gatos o de la carne sin tapar? El problema es la carne sin tapar.» La naturaleza tremendamente escandalosa de comparar a una mujer que no lleva velo con carne cruda y sin tapar distrajo nuestra atención de una premisa mucho más sorprendente que había detrás del argumento de al-Hilali: si las mujeres son responsables de la conducta sexual de los hombres, ¿no significa eso que los hombres están totalmente indefensos cuando se enfrentan a lo que perciben como una provocación sexual, que son incapaces de resistirse, que están totalmente esclavizados por su apetito sexual, exactamente igual que un gato cuando ve carne cruda? A diferencia de este supuesto de la absoluta falta de responsabilidad masculina de su conducta sexual, la abundancia de

erotismo femenino público en Occidente se basa en la premisa de que los hombres *son* capaces de reprimirse sexualmente, que no están esclavizados por sus impulsos sexuales.

El responsabilizar completamente a la mujer por el acto sexual refleja de manera extraña la idea de Lewinsky, según la cual, aunque fue ella quien tomó completamente la iniciativa, la responsabilidad fue absolutamente de Clinton. Del mismo modo que, según el fundamentalismo musulmán, los hombres son víctimas indefensas de la pérfida seducción femenina aun cuando cometan una violación brutal, en el caso de Lewinsky, ella fue la víctima cuando inició provocativamente la relación. La simetría entre los dos casos es imperfecta, desde luego, pues en ambos los hombres se hallan en una posición de poder y dominio social. No obstante, jugar la carta de víctima indefensa en un caso como el de Lewinsky es un espectáculo denigrante que de ninguna manera ayuda a la emancipación de la mujer y simplemente confirma al hombre como amo.

Los que admiten la existencia de las así llamadas «zonas grises» (entre el extremo de la interacción sexual mutuamente deseada y el de la clara imposición violenta) por regla general pasan por alto su condición cambiante dentro de una misma interacción sexual. Sobre todo hoy en día, en nuestra época políticamente correcta, un proceso de seducción siempre implica el arriesgado paso de «insinuarse», un momento potencialmente peligroso en el que uno queda expuesto, penetra en el espacio íntimo de otra persona. El peligro reside, de hecho, en que, si se rechaza mi insinuación, parecerá un acto Políticamente Incorrecto de acoso, de manera que es un obstáculo que tengo que superar. Sin embargo, interviene aquí una sutil simetría: si se acepta mi insinuación, no es que haya superado con éxito el obstáculo; lo que ocurre es que, retroactivamente, averiguo que *no había ningún obstáculo que superar*.

También deberíamos tener en cuenta que el dominio patriarcal corrompe los dos polos o, citando a Arthur Koestler: «Si el poder corrompe, lo contrario también es cierto: la persecución corrompe a la víctima, aunque quizá de manera más sutil y trágica.» En

consecuencia, también deberíamos hablar de la manipulación y la brutalidad emocional femenina (en última instancia, una respuesta desesperada al dominio masculino): las mujeres se defienden por cualquier medio a su alcance. Y deberíamos admitir que, en muchas partes de nuestra sociedad en las que el patriarcado tradicional está en gran medida erosionado, los hombres también están bajo presión, de manera que la estrategia adecuada debería ser abordar también la ansiedad masculina y procurar llegar a un pacto entre la lucha por la emancipación femenina y las preocupaciones masculinas. La violencia masculina contra las mujeres es en gran medida una reacción de pánico ante el debilitamiento de la autoridad masculina tradicional y parte de esa lucha por la emancipación debería consistir en demostrar a los hombres que la aceptación de las mujeres emancipadas los liberará de sus ansiedades y les permitirá llevar una vida más satisfactoria.

En una reciente polémica, unas feministas reaccionaron a unos comentarios críticos de Germaine Greer referidos al movimiento MeToo;[7] su argumento principal era que, mientras que la tesis de Greer –que las mujeres deberían liberarse sexualmente del dominio masculino y asumir una vida sexual activa sin recurrir al victimismo– era válida en el movimiento de liberación sexual de los años sesenta, ahora la situación era diferente. Lo que había ocurrido a lo largo de todos estos años era que la emancipación sexual de las mujeres (su participación en la vida social como seres sexuales activos, con total libertad de iniciativa) se había mercantilizado: cierto, las mujeres ya no se ven como objetos pasivos del deseo masculino, sino que ahora los hombres ven su sexualidad activa como una accesibilidad permanente, una predisposición a participar en la interacción sexual. En estas nuevas circunstancias, decir «¡NO!» de manera enérgica no es una mera victimización, pues implica el rechazo de esta nueva forma de subjetivización sexual de las mujeres, de la exigencia de que las mujeres no solo se sometan pasivamente a la dominación sexual masculina, sino que se comporten activamente como si la desearan.

Aunque existe una verdad innegable en esta argumentación, deberíamos hacer dos puntualizaciones. Nunca hay que olvidar el

hecho de que esta falsa subjetivización se mantiene por la presión interiorizada del superego, de manera que el primer paso que deberían dar las mujeres consiste en librarse de esa presión. Tal como afirmó Herbert Marcuse en los sesenta, la libertad es una condición de la liberación: para poder liberarte, primero tienes que romper las cadenas internas de la ideología. Y, en segundo lugar, siempre existe un gran abismo entre exhibir una sexualidad activa a fin de complacer el deseo masculino y actuar realmente como agentes sexuales autónomos: esto último no complace a las posibles parejas masculinas y suele provocarles ansiedad.

Lo que nos lleva de nuevo al sexo contractual: el problema no es solo su forma legal, sino su parcialidad oculta. Es evidente que privilegia el sexo esporádico, en el que los participantes no se conocen y quieren evitar malentendidos en su relación de una noche. Tenemos que ampliar nuestra atención hacia la relación a largo plazo permeada por formas de violencia y dominación de manera mucho más sutiles que el espectacular sexo forzado estilo Weinstein. Parafraseando de nuevo a Brecht, ¿cómo comparar el destino de una estrella de cine a la que se obligó a mantener relaciones sexuales (o fue directamente violada) para asegurarse una carrera profesional con el destino de una desventurada ama de casa que durante años se ha visto constantemente aterrorizada y humillada por su marido?

En última instancia, aquí no sirven de nada leyes ni contratos, solo una revolución en las costumbres, lo que nos lleva de nuevo a la marca de fábrica de Lubitsch, su famosa comicidad indirecta, el negarse de plano a mostrar la cosa en sí, ya sea sexo o violencia. Es una técnica poderosa: significa, en definitiva, que la pareja nunca está sola en el sexo, que hay siempre implícito un tercer elemento, aunque solo sea la mirada imaginaria de un testigo. El caso más claro es *Una hora contigo (An Hour with You*, 1932), en la que una mujer y un hombre, Mitzi y Andre, los dos casados (aunque no entre ellos), se conocen de manera accidental en el mismo taxi. Su aventura amorosa se pone en marcha porque, para un observador imaginario, parecen amantes, aunque solo están sentados en la intimidad de un coche. Mitzi dice: «Míranos: él lee el periódico, ella

mira por la ventana... Ja, ja, ja...» Acto seguido ella añade en un tono más serio: «¡Intente explícarselo a su mujer!» Andre no puede resistirse al poder de las apariencias; aunque está claro que ama a su mujer, el aspecto intimidador de la escena y sus efectos no se pueden borrar. Mitzi no se refiere al ejemplo que representan los dos, en el sentido de que «si alguien nos ve ahora, enseguida concluirá que tenemos una aventura». El ejemplo que ella tiene en mente es mucho más complejo e invoca la idea desarrollada entre otros por Robert Pfaller: que un observador inocente no juzga la situación según las verdaderas intenciones del sujeto, sino exclusivamente según la apariencia de las cosas.[8]

El tema de una fantasía descentrada que sustenta una relación sexual adquiere un extraño sesgo en *Remordimiento* de Lubitsch, que a menudo se considera un fracaso, pero que es una obra aislada del contexto del Lubitsch maduro, antes de que adquiriera el famoso toque Lubitsch. Este es el resumen de la historia. Perseguido por el recuerdo de Walter Holderlin (¡!), un soldado al que mató durante la Primera Guerra Mundial, el músico francés Paul Renard viaja a Alemania para conocer a la familia de Walter, utilizando la dirección de una carta que encontró en el bolsillo del cadáver. El doctor Holderlin, el padre de Walter, al principio se niega a recibir a Paul en su casa, pero cambia de opinión cuando la prometida de su hijo, Elsa, lo identifica como el hombre que ha estado depositando flores en la tumba de Walter. En lugar de revelar la auténtica relación entre ellos, Paul le dice a la familia Holderlin que era amigo de su hijo y que los dos asistieron al mismo conservatorio. Aunque los hostiles vecinos chismorrean y desaprueban la relación, los Holderlin se hacen amigos de Paul, que se enamora de Elsa; después de algunas evasivas, confiesa la verdad: él mató a Walter. Elsa lo convence de que no se lo confiese a los padres de Walter, que ahora lo consideran como un hijo, y Paul acepta renunciar a tranquilizar su conciencia y se queda con su familia adoptiva. El doctor Holderlin le regala a Paul el violín de Walter y, en la escena final, Paul toca el violín mientras Elsa lo acompaña al piano, observados por la afectuosa mirada de los padres de Walter. Hay algo inquietante en la película: oscila de

manera extraña entre el melodrama poético y el humor obsceno. La pareja (la joven y el asesino de su anterior novio) queda unida felizmente bajo la mirada protectora de los padres del anterior prometido de ella: ¿es esa mirada lo que aporta el marco de fantasía de su relación? Y la pregunta evidente es la siguiente: ¿realmente se comportan como amantes solo por los padres de Walter o esa mirada es una excusa para que entablen relaciones sexuales? Naturalmente, es una falsa pregunta, porque poco importa cuál de las alternativas sea cierta: aun cuando la mirada de los padres sea tan solo una excusa para el sexo, sigue siendo una excusa necesaria.

A veces la vida real supera a Lubitsch y se apropia de la trama de una manera que lleva las cosas un poco más lejos. La situación básica de *El bazar de las sorpresas (The Shop Around the Corner*, 1940) ocurrió en la vida real en (ya es casualidad) Sarajevo a mediados de la década de 1990, justo después del asedio de la ciudad. Una joven pareja de casados estaba en crisis, se habían aburrido el uno del otro, así que, para revitalizar su vida emocional, se ponen a coquetear por internet con una pareja anónima, intercambiando sueños con la otra persona, etc. Puesto que en ambos casos parecía que los dos habían encontrado su pareja ideal, ambos decidieron conocer a esa pareja. Cuando se encontraron en una cafetería, se quedaron de piedra al descubrir que en realidad el otro era el cónyuge. ¿Cuál es la lección de esta coincidencia? ¿Los llevó a descubrir la armonía íntima de sus sueños, con lo que permanecieron juntos comprendiéndose mejor? Creo que Lubitsch más bien se habría sentido inclinado a ver la proximidad de sus sueños más íntimos como una profecía de mal agüero y predeciría que al reconocerse saldrían corriendo horrorizados...

De nuevo, su estilo indirecto funciona a todos los niveles: creo que Lubitsch no se habría sorprendido al comprobar que la postura (y la toma) sexual pornográfica paradigmática es la de la mujer boca arriba con las piernas abiertas hacia atrás y las rodillas por encima de los hombros; la cámara está delante y muestra cómo el pene del hombre penetra en la vagina (por lo general al hombre no se le ve la

cara; queda reducido a un instrumento), pero lo que vemos en segundo plano, entre los muslos, es la cara de la mujer en plena dicha orgásmica. La «reflexividad» mínima es crucial: si solo viéramos un primer plano de la penetración, la escena enseguida se volvería aburrida, incluso desagradable, más propia de una filmación médica; hay que añadir la mirada extática de la mujer, la reacción subjetiva a lo que ocurre. Además, es una mirada que no se dirige a la pareja, sino a nosotros, los espectadores, para confirmarnos su placer. Somos nosotros, los espectadores, quienes claramente asumimos el papel del gran Otro que registra su gozo. Así pues, la escena no gira en torno a la satisfacción masculina (ni la de su pareja ni la del espectador) –el espectador queda reducido a una pura mirada–, sino en torno a la gratificación sensual de la mujer (escenificada para la mirada masculina, desde luego). La ironía es que el mismísimo hecho de que la mujer no esté convertida en «objeto», sino que se transforme en sujeto, empeora la humillación. Esta elemental escena pornográfica transmite de manera perfecta la reflexividad mínima que divide desde dentro a todo Uno orgásmico inmediato.

Por eso no tan solo «lo hacemos», sino que tenemos que hacer el amor. En un diálogo muy logrado de la película de Alexander Payne *Una vida a lo grande (Downsizing,* 2017), después de que el protagonista haya tenido relaciones sexuales con una refugiada vietnamita, ella le pregunta en su inglés imperfecto si para él eso ha sido un polvo de amor, tan solo sexo o un polvo compasivo, etc., y, al responderle, él le pregunta por qué utiliza la vulgar palabra «polvo» en lugar del más cortés y amable «hacer el amor». Ella acepta la sugerencia y se pone a hablar de «hacer un polvo» en lugar de simplemente «echar un polvo»: «¿Por qué no me has hecho un polvo?» Y, en cierto modo, tiene razón, quizá la definición de amor es que no tan solo le echas un polvo a tu pareja, sino que le haces un polvo...

CINISMO, HUMOR Y COMPROMISO

Sin embargo, aquí nos encontramos con la ambigüedad básica de Lubitsch. ¿Acaso su solución, su tercera vía, no es que disfrutemos de todos los desvíos que erotizan el sexo? Para aclarar este punto importante, abordemos la pregunta clave: ¿dónde está el problema en el paraíso de *Trouble in Paradise (Un ladrón en la alcoba,* 1932)? La letra de la canción que se oye durante los créditos nos proporciona una pista del «problema» al que se alude (al igual que la imagen que acompaña la canción: primero vemos las palabras «problema en» y, debajo, aparece una gran cama doble y, después, sobre la superficie de la cama, en grandes letras, «paraíso»). De manera que el «paraíso» es el de la relación sexual plena: «Eso es el paraíso / cuando los brazos se entrelazan y los labios se besan, / pero si en algún momento falta algo /eso significa / que hay problemas en el paraíso.» Para expresarlo de una manera brutalmente directa, «problema en el paraíso» es la expresión que utiliza Lubitsch para *«Il n'y a pas de rapport sexuel»*. Quizá esto nos lleva de nuevo al «toque Lubitsch» en su aspecto más elemental: una manera ingeniosa de conseguir que este fracaso funcione, es decir, en lugar de interpretar el hecho de que la relación sexual no existe como un obstáculo traumático por culpa del cual una relación amorosa acaba siempre en una especie de fracaso trágico, este mismo obstáculo se puede convertir en un recurso cómico, puede funcionar como algo que hay que sortear, aludir, jugar, explotar, manipular, burlar; en resumen, sexualizar. La sexualidad es una hazaña que solo es posible gracias a su supremo fracaso.

En esta misma vena cómica, podemos imaginar un final diferente (lubitschiano) a *Tosca* de Puccini, donde la música es exactamente la misma y solo cambia la acción en los últimos segundos. Joseph Kerman escribió un ácido comentario sobre las notas finales de *Tosca*, en las que la orquesta recapitula de madera grandilocuente la «hermosa» y patética línea melódica de *«E lucevan le stelle»* de Cavaradossi, como si, sin saber muy bien qué hacer, Puccini solo repitiera la melodía más «eficaz» de la partitura anterior, pasando por alto toda la lógica narrativa o emocional.[9] En la versión de Puccini, cuando los guardias se llevan a Cavaradossi para ejecutarlo en la azotea de la cárcel del palacio, Tosca se lo lleva a un aparte y

le explica que la ejecución será falsa, pero que tiene que fingir de manera creíble que lo matan para escapar luego libremente. Se llevan a Mario y Tosca queda esperando impaciente. Cuando tiene lugar la ejecución y se disparan los fusiles, Mario cae al suelo. Tosca suelta un grito, satisfecha de su impecable actuación. Cuando todo el mundo se marcha, corre hacia Mario para abrazarlo, llena de gozo ante la perspectiva de la nueva vida que los espera. Cuando se inclina hacia él, se da cuenta de que está muerto: Scarpia la ha traicionado desde la tumba y se han utilizado balas de verdad. Desconsolada, se arroja sobre el cuerpo de su enamorado y llora... Imaginemos un simple cambio: cuando Tosca comprende que realmente está muerto y lanza un grito desesperado, Mario se levanta con una carcajada y le dice que simplemente le ha gastado una broma fingiendo su muerte. En realidad, Scarpia ha mantenido su palabra y las balas no eran de verdad. La pareja se abraza en un éxtasis mientras suena la música triunfal de *«E lucevan le stelle»*.

Sin embargo, como han observado algunos lúcidos críticos, existe una ambigüedad fundamental en el punto clave de *Trouble in Paradise* que se repite en *Una mujer para dos (Design for Living*, 1933). Lubitsch parece adoptar la postura cínica de respetar las apariencias mientras las transgrede en secreto. Recordemos la conocida frase de Heinrich Heine que decía que uno debería valorar sobre todo «la libertad, la igualdad y la sopa de cangrejo». La «sopa de cangrejo» representa los pequeños placeres cuya ausencia nos convierte en terroristas (figurados, si no reales) que siguen una idea abstracta y la imponen sobre la realidad sin tener en cuenta las circunstancias concretas. Donde aparece con más claridad esta sabia perspectiva es en *El diablo dijo no (Heaven Can Wait,* 1943). Al principio de la película, el anciano Henry Van Cleve entra en la opulenta recepción del Infierno, donde es recibido personalmente por «Su Excelencia» (el diablo), al que le cuenta la historia de su disoluta vida para poder conseguir una plaza en el Infierno. Tras escuchar la historia de Henry, Su Excelencia le niega la entrada y le sugiere que pruebe «en otro sitio» en el que le espera su fallecida esposa Martha y su querido abuelo: puede que allí encuentre «una pequeña habitación vacante en el anexo». Así pues, el diablo no es

ni más ni menos que Dios con un toque de sapiencia, que no se toma las pequeñas transgresiones demasiado en serio, consciente de que las mismas nos hacen humanos. Pero si el diablo es un hombre bueno y sabio, entonces ¿la verdadera Maldad no es el propio Dios, en la medida que carece de sabiduría irónica e insiste ciegamente en que obedezcamos su ley? Lo que sabe el diablo es que tiene que haber algún problema en el paraíso para que podamos disfrutarlo.

Políticamente, lo que hay en juego aquí es mucho: si nuestro horizonte es el realismo cínico y benevolente –¿y no es ese el mensaje de *Ninotchka* (1939), donde la búsqueda del placer triunfa sobre la ideología?–, entonces deberíamos burlarnos de manera benevolente de una izquierda más radical. Pero ¿las cosas son tan simples? Pensemos en Jaroslav Hašek, autor de la legendaria novela cómica *El buen soldado Švejk* (1923), que generalmente se considera una defensa del sentido común de la gente corriente contra todas las formas de fanatismo. La novela relata las aventuras de un vulgar soldado checo que socava el orden existente simplemente siguiendo las órdenes de manera demasiado literal; Švejk se encuentra en las trincheras de primera línea en Galitzia, donde el ejército austriaco se enfrenta a los rusos. Cuando los soldados austriacos comienzan a disparar, el desesperado Švejk se adentra en la tierra de nadie que hay delante de las trincheras, agita desesperadamente los brazos y grita: «¡No disparéis! ¡Hay hombres al otro lado!» Ese era el objetivo de Lenin en su llamamiento a los campesinos y otras masas trabajadoras (todos ellos ya hartos) en el verano de 1917 con el fin de detener la lucha, parte de una implacable estrategia para ganarse el apoyo popular y hacerse con el poder, aun cuando eso significara la derrota militar de su país. El vínculo con Lenin no es tan descabellado si tenemos en cuenta el hecho muy poco conocido de que, inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial, Hašek combatió como *politkommissar* en una división del Ejército Rojo durante la Guerra Civil Rusa. Y lo mismo ocurre con Lubitsch: no deberíamos olvidar los inesperados momentos en los que surge la furia violenta en sus películas, como cuando el protagonista de *Trouble in Paradise* estalla ante su

enamorada y condena la injusticia del sistema que persigue a los pequeños ladrones pero tolera los grandes robos financieros, o el momento de *El pecado de Clunny Brown (Clunny Brown,* 1946), en el que la protagonista señala (con evidentes implicaciones políticas) que a veces puedes arreglar las cosas con pequeñas correcciones, mientras que en otras tienes que intervenir de manera violenta y aplastarlo todo para poder volver a enderezarlo.

Lo que nos lleva de vuelta al principio: Lubitsch y la izquierda. No es que pretenda convertir a Lubitsch en un bolchevique encubierto, al menos no en un bolchevique estalinista. En cuanto a la aproximación lubitschiana al estalinismo, deberíamos ir más allá de *Ninotchka*; la singular figura de Mijaíl Súslov[10] habría sido un personaje mucho más apropiado. ¿Podemos imaginar una escena, parecida a la de *El diablo dijo no,* en la que Lubitsch se enfrenta a un severo *kommissar* bolchevique que tiene que decidir si envían a Lubitsch a un gulag o le conceden un puesto en la jerarquía del Partido Comunista? Sabiendo cómo funciona el sistema, Lubitsch enseguida confiesa todos sus pecados individualistas pequeñoburgueses, pero el *kommissar* (interpretado por Bela Lugosi, como en *Ninotchka)*, igual que el benevolente diablo de *El diablo dijo no*, le dice que, por desgracia, el gulag no es un sitio adecuado para él y le ofrece no una habitacioncita en el Cielo, sino algo mucho más interesante. Recuerdo una de las últimas propuestas de Lenin. Encontramos en el Lenin tardío un inesperado rasgo lubitschiano: el acento en los buenos modales y el humor. La cortesía es algo más que simplemente obedecer la legalidad externa y menos que una pura actividad moral: es el dominio ambiguo e impreciso de lo que uno no está estrictamente obligado a hacer (si no lo hace, no incumple ninguna ley), pero que, sin embargo, se espera que haga. Aquí nos enfrentamos con regulaciones implícitas y tácitas, con cuestiones de tacto, con algo con lo que el sujeto mantiene, por lo general, una relación no reflexiva: algo que pertenece a nuestra sensibilidad espontánea, una veta profunda de costumbres y expectativas que forman parte de nuestras tradiciones heredadas *(Sitten)*. Ahí reside la encrucijada autodestructiva de la corrección política: intentar fórmular de manera explícita, legalizar

incluso, el sustrato de los modales: si miro a una mujer de una manera que se considera ofensiva, no solo demuestro no tener modales, sino que infrinjo la ley.

Lenin se daba cuenta de que, por muy emancipador que sea el nuevo Amo bolchevique, debe complementarse con otra forma que le sirva de contrapeso. Tal como observó Moshe Lewin en su libro *El último combate de Lenin*,[11] al final de su vida Lenin intuyó la siguiente necesidad: aunque admitía plenamente la naturaleza dictatorial del régimen soviético, propuso un nuevo órgano de gobierno, la Comisión Central de Control. Lo primero que sorprende es el inesperado acento que pone Lenin en la cortesía y la urbanidad, algo muy extraño viniendo de un curtido bolchevique. El famoso llamamiento de Lenin a apartar a Stalin también tiene que ver con la falta de cortesía de este:

> Stalin es demasiado rudo y este defecto, plenamente soportable en las relaciones entre nosotros, comunistas, se hace intolerable en las funciones de secretario general. Por esta razón, propongo a los camaradas que reflexionen sobre la forma de desplazar a Stalin de este cargo y de nombrar en su lugar a un hombre que, en todos los aspectos, se distinga de él por su superioridad, es decir, que sea más paciente, más leal, más educado y más atento con los camaradas, menos caprichoso, etc.[12]

Aunque la lucha de Lenin contra el imperio de la burocracia estatal es algo perfectamente conocido, lo que no lo es tanto es que, tal como observó perspicazmente Lewin, con su propuesta de la Comisión Central de Control Lenin intentaba cuadrar el círculo de la democracia y la dictadura del partidoEstado; aunque admitía sin reparos la naturaleza dictatorial del régimen soviético, intentó

> establecer en la cumbre de la dictadura un equilibrio entre diferentes elementos, un sistema de control recíproco que podría jugar el papel –nuestra comparación es aproximativa– de la separación de poderes en un régimen democrático. Un importante Comité Central, elevado al rango de Conferencia del Partido, trazaría las líneas globales de la política y supervisaría el conjunto del aparato del Partido, a la vez que participaría en la ejecución de las tareas más importantes [...]. Una parte de este Comité Central, la Comisión Central de Control, además de su participación en las funciones comunes del Comité

Central, controlaría a este mismo Comité Central y a los órganos que de él emanan: el Buró Político, el Secretariado, el Orgburó. La Comisión Central de Control [...] tenía que ocupar una posición especial en relación con el conjunto de las instituciones; su independencia debía garantizarse con su vínculo directo con el Congreso del Partido, sin pasar por el Buró Político y sus instrumentos administrativos, ni por el Comité Central.[13]

Control y equilibrio, la división de poder, el control mutuo... esta era la desesperada respuesta de Lenin a la pregunta «¿Quién controla a los controladores?». Hay algo onírico, realmente fantasmático, en esta idea de la Comisión Central de Control: un organismo de control independiente y pedagógico con un sesgo «apolítico», compuesto por los mejores profesores y especialistas tecnócratas, con un saber neutral experto, que controlaría al «politizado» Comité Central y sus cuadros, en pocas palabras, a los ejecutivos del Partido. Sin embargo, aquí todo gira alrededor de la auténtica independencia del Congreso del Partido, que ya se ve *de facto* menoscabada por la prohibición de que haya facciones, permitiendo así al aparato directivo del Partido controlar el Congreso y tachar a los críticos de «sectarios». La candidez de Lenin a la hora de confiar en expertos tecnócratas resulta aún más sorprendente si tenemos en cuenta que procede de un político que, por lo demás, sabía perfectamente que la lucha política no permite la neutralidad. No obstante, al «soñar» (expresión suya) con la manera de operar de la Comisión Central de Control, nos dice que este organismo debería recurrir a

alguna treta empleada medio en broma, alguna astucia, artimaña o algo por el estilo. Sé que en un país respetable y serio de Europa Occidental la sola idea que he exteriorizado sería causa de un espanto verdadero y ningún funcionario decente aceptaría que se discutiese siquiera. Pero espero que no estemos aún lo bastante burocratizados y que la discusión de esta idea no pueda mover más que a risa en nuestro país.

En efecto, ¿por qué no juntar lo útil y lo grato? ¿Por qué no emplear una treta en broma o medio en broma para descubrir algo ridículo, algo pernicioso, algo medio ridículo, medio nocivo, etc.?[14]

¿No es esto casi un doble obsceno del poder ejecutivo «serio»

concentrado en el Comité Central y el Politburó, una especie de *intelectual no orgánico* del movimiento, un agente que recurre al humor, las artimañas y la astucia de la razón, manteniéndose a distancia, un especie de *analista*? Así pues, ¿no podríamos imaginarnos a Lubitsch presidiendo esta Comisión de Control? El contraargumento evidente es el siguiente: ¿acaso la estructura autoritaria del poder bolchevique no descarta que un personaje como Lubitsch desempeñe ningún papel importante? Como respuesta deberíamos citar el comentario de Hegel en su «Introducción» a la *Fenomenología*, según el cual «o bien la pauta del examen cambia cuando ya no se mantiene lo que se debía medir por ella, y el examen no es solamente un examen del saber, sino también de la pauta de este».[15] Aplicado crudamente a nuestro caso, significa que, si Lubitsch no encaja en Lenin, entonces necesitamos a un nuevo Lenin, un Lenin que tolere, exija incluso, a una figura como Lubitsch al frente de su Comisión de Control.

UN GESTO LENINISTA EN *LA LA LAND* Y EN *BLACK PANTHER*

Encontramos vestigios de este otro Lubitsch «leninista», y no solo del cínico y benevolente Lubitsch, en muchos otros productos posteriores de Hollywood: simplemente hay que saber dónde y cómo buscarlos. Tomemos por ejemplo *La La Land* (2016) de Damien Chazelle; entre las críticas políticamente correctas de la película, la que más destaca por su pura estupidez es la que afirma que no hay parejas gais en la película, que está ambientada en Los Ángeles, una ciudad con una abundante población gay. ¿Cómo es que estos izquierdistas políticamente correctos que se quejan de la escasa representación de las minorías sexuales y étnicas en las películas de Hollywood nunca se quejan de la tosca y distorsionada manera en que se representa a la mayoría de trabajadores de clase baja? ¿O no pasa nada con que los trabajadores sean invisibles, siempre y cuando aparezca algún personaje gay o lesbiana? Recuerdo un incidente parecido en el primer Congreso sobre la Idea del Comunismo celebrado en 2009. Algunos miembros del público

expresaron la queja de que solo había una mujer entre los participantes, por no hablar de que no había ningún negro ni asiático, a lo que Alain Badiou replicó que era extraño que a nadie le molestara el hecho de que no hubiera trabajadores entre los participantes, teniendo en cuenta que el tema era el comunismo.

Volviendo a *La La Land,* deberíamos tener en cuenta que la película se abre mostrando a centenares de trabajadores precarios o desempleados que se dirigen a Hollywood en busca de un trabajo que impulse su carrera. La primera canción («Another Day of Sun») nos los enseña cantando y bailando para pasar el rato mientras están inmovilizados en un atasco de tráfico. Mia y Sebastian, que están entre ellos en coches separados, son los dos que alcanzarán el estrellato, las evidentes excepciones. Y desde este punto de vista, el hecho de que se enamoren (lo que les permitirá triunfar) entra en la historia para difuminar la invisibilidad de los centenares que no lo conseguirán: la implicación es que es su amor (y no la pura chamba) lo que los convierte en especiales y destinados al éxito.[16] El juego se llama competencia despiadada, sin ningún atisbo de solidaridad (recordemos las numerosas escenas de audiciones en las que Mia es repetidamente humillada). No es de extrañar que, cuando oigo los primeros versos de la canción más famosa de la película («Ciudad de estrellas, ¿brillas solo para mí? Ciudad de estrellas, hay tantas cosas que no puedo ver»), me resulte difícil resistir la tentación de tararear la más estúpida respuesta marxista ortodoxa imaginable: «¡No, no brillo solo para los ambiciosos pequeñoburgueses como tú, también brillo para los miles de trabajadores precarios y explotados de Hollywood a los que no puedes ver y que no triunfarán como tú, para darles un poco de esperanza!»

Mia y Sebastian inician una relación y se van a vivir juntos, pero se distancian por culpa de su deseo de triunfar: la ambición de Mia es convertirse en actriz, mientras que Sebastian quiere ser dueño de un club en el que se interprete auténtico jazz clásico. Primero Sebastian pasa a integrar un grupo de pop-jazz y pasa el tiempo de gira y, después, cuando fracasa el estreno del monólogo de Mia, esta se va de Los Ángeles y regresa a su casa de Boulder City. Solo

en Los Ángeles, Sebastian recibe una llamada de un director de casting que había asistido a la obra de Mia y la invita a una audición. Sebastian coge el coche para ir a Boulder City y la convence de que regrese. En la audición le piden a Mia que cuente una historia y ella comienza a cantar una historia sobre su tía, que fue quien la inspiró a intentar ser actriz. Confiando en que la audición ha sido un éxito, Sebastian afirma que Mia debería hacer todo lo posible para aprovechar esta oportunidad. Se declaran amor eterno, pero les preocupa el futuro. Cinco años después, Mia es una famosa actriz casada con otro hombre, con el que tiene una hija. Una noche la pareja acaba en un bar de jazz. Al observar el logo de «Seb's», Mia comprende que Sebastian por fin ha abierto su propio club. Sebastian reconoce entre la multitud a Mia, que parece incómoda y apenada, y se pone a tocar su tema de amor, lo que provoca una larga secuencia onírica en la que los dos imaginan lo que podría haber sido su vida si su relación hubiera funcionado. La canción termina y Mia se marcha con su marido. Antes de salir, comparte con Sebastian una última mirada y una sonrisa de complicidad, feliz porque los sueños de ambos se han cumplido.

Como han observado muchos críticos, la fantasía final de diez minutos muestra cómo habría sido la historia en un musical clásico de Hollywood. Dicha lectura confirma que la película reflexiona sobre su propio género: retrata cómo debería terminar la película en relación con la fórmula del género con el que se identifica. Está claro que *La La Land* es una película que reflexiona sobre el género musical, pero funciona de manera autónoma y no tienes por qué conocer toda la historia del musical para disfrutarla y comprenderla. Tal como escribió André Bazin de *Candilejas (Limelight,* 1952) de Charlie Chaplin: es una película que reflexiona sobre el declinar de la carrera del viejo Chaplin, pero funciona por sí sola, no tienes por qué conocer el inicio de la carrera de Chaplin como Vagabundo para disfrutarla. Lo más interesante es que cuanto más avanza *La La Land*, menos números musicales hay y más se convierte en un puro melodrama, hasta que, al final, nos lanza de nuevo a un musical que estalla como una fantasía.

Aparte de las evidentes referencias a otros musicales, Chazelle

lanza un guiño sutil a la disparatada comedia musical de Fred Astaire y Ginger Rogers *Sombrero de copa (Top Hat,* 1935), dirigida por Mark Sandrich. Hay muchas cosas buenas que decir de *Sombrero de copa*, empezando por la perturbadora intrusión del claqué en la rutina cotidiana (Astaire practica claqué encima de la habitación de Ginger Rogers y esta se queja, lo que acaba uniendo a la pareja); también deberíamos mencionar el tema del matrimonio declarado nulo de manera retroactiva; el proceso del falso matrimonio y su repetición; el criado de un ricachón se enfurece con su amo porque lleva una corbata que no corresponde a la ocasión y se niega a hablar con él... En comparación con *La La Land,* lo que no puede dejar de sorprendernos es lo plana que es psicológicamente *Sombrero de copa,* pues no hay la menor profundidad, sino que los actores no son más que marionetas incluso en los momentos más íntimos. La canción final y su puesta en escena («Piccolino») nada tiene que ver en el final feliz de la historia; la letra de la canción es puramente autorreferencial: simplemente nos relata la historia de cómo nació la canción y nos invita a bailar a su ritmo:

> *Por aguas del Adriático*
> *los hijos e hijas de Venecia*
> *a la guitarra rasguean*
> *una nueva melodía*.
> *Fue escrita por un latino*,
> *un gondolero de Brooklyn*
> *que siempre miraba el cielo*.
> *Su melodía cruzó el mar*
> *y a Italia fue a llegar*,
> *y escribió acertadas palabras*
> *que la hicieron pegadiza*
> *y con el nombre de Piccolino*
> *la fue a bautizar*.
> *Y esa es la razón*
> *por la que en estos días*
> *todos cantan esa nueva canción*.

Ven al casino a escuchar
cómo tocan Piccolino
y baila con tu bambino
al compás del Piccolino.
Tomate un vaso de vino
para acompañar el escalopino,
y que toquen el Piccolino,
el pegadizo Piccolino,
y que todos bailen al son
de esa nueva canción.

Y esta es la verdad de la película: no la ridícula trama, sino la música y el claqué como un fin en sí mismo. Existe cierto paralelismo con la historia de Hans Christian Andersen *Las zapatillas rojas:* la protagonista no puede parar de bailar, para ella es un impulso irresistible. El diálogo cantado entre Astaire y Rogers, incluso en sus momentos más sensuales (como la famosa canción «Cheek to Cheek»), no es más que un pretexto para la música y el baile. *La La Land* podría considerarse superior, puesto que habita la esfera del realismo psicológico: la realidad se introduce en el mundo onírico de los musicales (al igual que las últimas entregas de las películas de superhéroes, que resaltan la complejidad psicológica del protagonista, sus traumas y dudas interiores), pero resulta fundamental observar que la historia, por lo demás realista, tiene que concluir evadiéndose a la fantasía musical.

La primera y evidente lectura lacaniana de *La La Land* consiste en ver su argumento como otra variación del tema «la relación sexual no existe»: las exitosas carreras de Mia y Sebastian, que acaban separándolos, son como el *Titanic* cuando choca con un iceberg en la película de James Cameron. Sus carreras sirven para preservar el sueño del amor (escenificado en la fantasía final), es decir, para enmascarar la imposibilidad inherente de su amor, el hecho de que, si hubieran permanecido juntos, se habrían convertido en una pareja amargada y decepcionada. Por consiguiente, la versión definitiva de la película habría sido la inversión de la situación final: Mia y Sebastian están juntos y disfrutan de un gran éxito profesional, pero

sus vidas están vacías, de manera que van a un club y sueñan una fantasía en la que ambos llevan una vida feliz y modesta juntos tras haber renunciado a sus respectivas carreras.

Encontramos una inversión parecida en *Hombre de familia* (*The Family Man*, 2000). Jack Campbell, un ejecutivo soltero de Wall Street, se entera en Nochebuena de que su exnovia, Kate, lo ha llamado después de muchos años. El día de Navidad, Jack se despierta en un dormitorio de las afueras de Nueva Jersey con Kate y dos hijos; vuelve a toda prisa a su oficina y a su apartamento de Nueva York, pero sus amigos íntimos no lo reconocen. Ahora lleva la vida que le habría correspondido de haberse quedado con su novia (una modesta vida familiar, en la que es representante de neumáticos y trabaja para el padre de Kate, mientras que ella es abogada de una organización sin ánimo de lucro). Justo cuando Jack comprende por fin el verdadero valor de su nueva vida, su epifanía lo devuelve a su antigua vida de ricachón. Renuncia a cerrar un importante acuerdo de adquisición para encontrarse con Kate, que también se ha centrado en su carrera y se ha convertido en una rica abogada corporativa. Cuando Jack se entera de que Kate tan solo lo llamó para devolverle algunas de sus posesiones, pues se va a vivir a París, corre a buscarla al aeropuerto y, en un esfuerzo por recuperar su amor, describe la familia que tenían en el universo alternativo. Ella acepta tomar un café en el aeropuerto y sugiere que podrían tener un futuro... De manera que lo que tenemos al final es la solución de compromiso en su peor versión: de algún modo, ambos combinan lo mejor de los dos mundos, siguen siendo ricos capitalistas, y, al mismo tiempo, son una pareja que se ama y tiene preocupaciones humanitarias. Resumiendo: estar en misa y repicando.

La La Land al menos evita ese optimismo de pacotilla. ¿Qué pasa, en realidad, al final de la película? No es que Mia y Sebastian decidan tan solo dar preferencia a su carrera por encima de su relación. Al menos deberíamos añadir que los dos encuentran el éxito y alcanzan su sueño precisamente por la relación que mantenían, de manera que su amor es una especie de mediador evanescente: lejos de ser un obstáculo para su éxito, «media» para

que sea posible. Así pues, ¿acaso la película subvierte la imagen de la pareja de Hollywood cuando Mia y Sebastian alcanzan sus sueños, pero *no* como pareja? ¿Y es esta subversión algo más que una preferencia narcisista posmoderna de realización personal por encima del amor? En otras palabras, ¿y si su amor no era un auténtico amor-Acontecimiento? Además, ¿y si el «sueño» de su carrera no era una dedicación a una auténtica Causa artística, sino solo eso, un sueño? ¿Y si ninguna de sus aspiraciones antagónicas (carrera, amor) exhibía realmente una dimensión de «acontecimiento», el compromiso incondicional que sigue a un auténtico Acontecimiento? Su amor no es verdadero, su afán de éxito no es un pleno compromiso artístico. En pocas palabras, la traición de Mia y Sebastian es mucho más profunda que llevar a cabo una elección que los obligue a renunciar a la alternativa: toda su vida es ya una traición a cualquier existencia de auténtico compromiso. Por eso, la tensión entre las dos aspiraciones (amor y carrera) no es un dilema existencial trágico, sino una incertidumbre bastante nimia.[17]

No obstante, esta lectura es demasiado simple, pues no aborda el enigma de la fantasía final: ¿*de quién* es esa fantasía, de él o de ella? ¿No es de ella, ya que ella es la observadora-soñadora, y todo el sueño se centra en su destino, en que va a París a rodar una película, etc.? Al contrario que algunos críticos que afirman que la película adopta el punto de vista masculino, es decir, que Sebastian es el personaje activo de la pareja, deberíamos replicar que Mia es el punto central subjetivo de la película: la elección es mucho más de ella que de él y, por eso, al final, ella es la gran estrella y Sebastian, lejos de ser una celebridad, no es más que el propietario de un club de jazz que tiene un éxito discreto y también vende pollo frito. La diferencia queda clara cuando escuchamos atentamente las dos conversaciones entre Mia y Sebastian en las que uno de los dos tiene que tomar una decisión. Cuando Sebastian le anuncia que se unirá a la banda y pasará casi todo el tiempo de gira, Mia no plantea la pregunta de qué significa eso para los dos, sino que le pregunta si eso es lo que realmente quiere y le gusta, a lo que Sebastian le contesta que al público le gusta lo que él hace y que tocar con la

banda significa un trabajo permanente y una carrera, además de la oportunidad de ahorrar algo de dinero y abrir su propio club, pero ella insiste, con acierto, en que la verdadera cuestión es lo que él desea: lo que a ella le preocupa no es que el otro la traicione (traicione su relación amorosa) por su carrera (tocar con la banda), sino que, si escoge esa carrera, él se traicione *a sí mismo,* a su auténtica vocación. En la segunda conversación, que tiene lugar después de la audición, no hay conflicto ni tensión: Sebastian de inmediato reconoce que para Mia actuar no es solo la oportunidad de hacer carrera, sino una auténtica vocación, algo que tiene que hacer para ser ella misma; abandonarla destrozaría la mismísima base de su personalidad y él le implora que siga su vocación sin reserva ni pesar. Aquí la elección no es entre el amor de los dos y la vocación de ella: en un sentido paradójico pero profundamente auténtico, si ella abandonara la perspectiva de actuar a fin de quedarse con él en Los Ángeles, también traicionaría el amor de ambos, pues este ha brotado del compromiso compartido con una Causa.

Topamos aquí con un problema que Badiou pasó por alto en su teoría del Acontecimiento: si el mismo sujeto es abordado por múltiples Acontecimientos, ¿a cuál debe dar prioridad? ¿Qué debería decidir hacer un artista si es incapaz de combinar su vida amorosa (construir una vida junto con una pareja) con su dedicación al arte? Deberíamos rechazar los mismísimos términos de esta elección: en un auténtico dilema, nadie debería tener que decidir entre una Causa y el amor, entre la fidelidad a uno o al otro. La auténtica relación entre Causa y amor es más paradójica. La lección fundamental de *Rapsodia (Rhapsody,* 1954) de Charles Vidor es que, a fin de ganarse el amor de su amada, el hombre tiene que demostrar que es capaz de sobrevivir sin ella, que prefiere su misión o profesión a ella. Aquí hay dos elecciones inmediatas: (1) mi carrera profesional es lo que más me importa, la mujer no es más que una diversión, una relación que me distrae, y (2) la mujer lo es todo para mí, estoy dispuesto a humillarme, a renunciar a mi dignidad pública y profesional por ella. Ambas son falsas y su consecuencia es que el hombre es rechazado por la mujer. El

mensaje del verdadero amor es, por tanto, que aunque lo seas todo para mi, puedo sobrevivir sin ti, estoy dispuesto a renunciar a ti por mi misión o mi profesión. La manera en que la mujer tiene que poner a prueba el amor del hombre consiste en «traicionarlo» en el momento crucial de su carrera (en la película, el primer concierto con un público, el examen clave, la negociación comercial que decidirá su carrera) y solo si puede sobrevivir a tan dura prueba y conseguir cumplir con éxito su tarea, aunque esté profundamente traumatizado por el abandono de la mujer, la merecerá y ella volverá con él. La paradoja subyacente es que el amor, en cuanto que Absoluto, no debería postularse como meta directa; debería considerarse un producto secundario, algo que recibimos como una gracia no merecida. Quizá no hay amor más grande que el de la pareja revolucionaria, en el que los dos amantes están dispuestos a renunciar al otro en cualquier momento si lo exige la revolución.

La cuestión es la siguiente: ¿cómo un colectivo emancipador-revolucionario que encarna la «voluntad general» puede experimentar una intensa pasión erótica? Por lo que sabemos del amor entre los revolucionarios bolcheviques, tuvo lugar algo único, surgió una nueva forma de amor: la pareja vivía en un estado permanente de emergencia, totalmente entregada a la Causa revolucionaria, dispuesta incluso a abandonar y traicionar al otro si lo exigía la revolución, pero al mismo tiempo se entregaban por completo el uno al otro, disfrutando de sus escasos momentos juntos con extrema intensidad. La pasión de los amantes se toleraba, incluso se respetaba en silencio, pero el discurso público la ignoraba por ser algo que no interesaba a los demás. (Hay indicios de todo esto incluso en lo que sabemos de la relación de Lenin con Inessa Armand.) No hay ningún intento de *Gleichschaltung*, de imponer ninguna unidad entre la pasión íntima y la vida social: la *disyunción* radical entre la pasión sexual y la actividad social-revolucionaria se reconoce sin ambigüedad. Las dos dimensiones se aceptan como totalmente heterogéneas, ambas irreductibles a la otra, no hay armonía, y es este mismo reconocimiento de la brecha lo que provoca que su relación sea no-antagónica.

¿Y no ocurre lo mismo en *La La Land*? ¿Acaso Mia no realiza una

elección «leninista» de su Causa y no la apoya Sebastian? ¿Y no es así como no permanecen fieles a su amor?

Aunque esta lectura contradice la interpretación predominante de la película, se puede justificar mediante el simple hecho de que es la única manera de leer de manera coherente algunos detalles importantes de la textura de la película. Lo mismo ocurre con *Black Panther*, un producto por lo demás muy ambiguo cuyos momentos finales parecen apuntar a otro tipo de fidelidad leninista.[18] La primera señal de la ambigüedad de la película es que fue recibida con entusiasmo por todo el espectro político: desde los partidarios de la emancipación de los negros, que la vieron como la primera gran reivindicación hollywoodiense del Black Power, pasando por los pudorosos liberales izquierdas, que simpatizaron con su razonable solución –la educación y la ayuda, no la lucha–, hasta algunos representantes de la derecha alternativa, que fácilmente reconocieron en la afirmación de la identidad y el modo de vida de los negros de la película otra versión del lema de «América primero» de Trump (y, por cierto, ese fue el motivo por el que Mugabe, antes de perder el poder, pronunció también algunas palabras amables acerca de Trump). Cuando todas las tendencias políticas se reconocen en el mismo producto, podemos estar seguros de que dicho producto no es más que ideología pura y dura, es decir, una especie de recipiente que contiene elementos antagónicos.

Este es el argumento:[19] hace siglos, cinco tribus africanas luchan por un meteorito que contiene vibranio. Un guerrero ingiere una «hierba en forma de corazón» afectada por el metal y consigue habilidades sobrehumanas, convirtiéndose en la primera «Black Panther»; une a todas las tribus menos a los jabari para formar la nación de Wakanda. Los wakandanos utilizan el vibranio para desarrollar una tecnología avanzada y aislarse del mundo presentándose como un país subdesarrollado del tercer mundo.[20] En 1992, el rey T’Chaka visita a su hermano secreto N’Jobu en Oakland, California. T’Chaka acusa a N’Jobu de ayudar al traficante de armas Ulysses Klaue a robar vibranio de Wakanda, pero su hermano mayor, el rey T’Chaka, descubre al instigador del robo gracias a su espía Zuri. T’Chaka mata a su hermano N’Jobu en

defensa propia antes de que este mate a Zuri con su pistola, después de enterarse de que era un espía de Wakanda.

En la actualidad, después de la muerte de T'Chaka, su hijo T'Challa regresa a Wakanda para asumir el trono. Después de trabajar con Okoye, la líder de la Dora Milaje (la guardia personal de Pantera Negra), para sacar a su expareja Nakia de una misión encubierta, T'Challa se reúne con su madre, la reina madre Ramonda, y su hermana menor Shuri. Al día siguiente, durante la ceremonia de coronación presidida por Zuri, M'Baku, el líder de la tribu rival jabari, desafía a T'Challa para arrebatarle el trono. Los dos participan en un combate ritual. T'Challa sale victorioso y se convierte en el nuevo Rey de Wakanda, tras convencer a M'Baku de que se rinda antes de morir. Por la noche, T'Challa ingiere la hierba en forma de corazón asistido por Zuri y pasa al Plano Ancestral, donde se reencuentra con su padre, que le advierte que debe rodearse de sus aliados para afrontar las futuras adversidades.

Klaue (utilizando un nuevo brazo cibernético que reemplaza el que perdió a manos de Ultron) y Erik Killmonger roban un artefacto de Wakanda de un museo británico. W'Kabi, amigo de T'Challa y amante de Okoye, lo insta a traer de vuelta a Klaue vivo o muerto. T'Challa, Okoye y Nakia viajan a Busan (Corea del Sur), donde Klaue planea vender el artefacto al agente de la CIA Everett K. Ross. Se produce un tiroteo y Klaue intenta huir, pero es capturado por T'Challa, que lo libera a regañadientes bajo custodia de Ross. Klaue le dice a Ross que la imagen internacional de Wakanda es una farsa para encubrir una civilización tecnológicamente avanzada. Erik ataca y rescata a Klaue, ya que Ross ha sido gravemente herido mientras protegía a Nakia. En lugar de perseguir a Klaue, T'Challa lleva a Ross a Wakanda, donde su tecnología pueda salvarlo, y después se dirigen a Hong Kong.

Mientras Shuri cura a Ross, T'Challa se encara con Zuri por culpa de N'Jobu. Zuri le cuenta que N'Jobu planeó compartir la tecnología de Wakanda con personas de ascendencia africana en todo el mundo para ayudarlos a vencer a sus opresores. Cuando T'Chaka arrestó a N'Jobu, N'Jobu atacó a Zuri, lo que obligó a T'Chaka a matarlo. T'Chaka le ordenó a Zuri que mintiera diciendo que N'Jobu

había desaparecido y abandonado al hijo estadounidense de N'Jobu, Erik. Este se convirtió en un soldado de operaciones encubiertas estadounidenses cuya especialidad era boicotear gobiernos del tercer mundo que suponían una amenaza para Estados Unidos y, para ello, adoptó el nombre de «Killmonger». Mientras tanto, Killmonger mata a Klaue y lleva su cadáver a Wakanda. Lo presenta ante los ancianos de la tribu, donde revela su identidad y reclama el trono. Killmonger desafía a T'Challa a un combate ritual; después de matar a Zuri, derrota a T'Challa y lo lanza a una cascada. Después de ingerir la hierba en forma de corazón, Killmonger ordena que el resto de hierba se incinere, sin darse cuenta de que Nakia ha arrancado una. Killmonger, con el apoyo de W'Kabi y su ejército, se prepara para distribuir cargamentos de armas de Wakanda a operativos de todo el mundo

Nakia, Shuri, Ramonda y Ross huyen a la tribu jabari en busca de ayuda. Encuentran a un T'Challa inconsciente. Unos pescadores de los jabari lo han rescatado en gratitud por salvar la vida de M'Baku. Curado por la hierba de Nakia, T'Challa regresa y se prepara para luchar contra Killmonger, que se pone un traje de Pantera Negra dorado y ordena a W'Kabi y su ejército atacar a T'Challa. Shuri, Nakia y la Dora Milaje se unen a T'Challa, mientras que Ross pilota un jet por control remoto y dispara a los aviones que llevan las armas de vibranio a los revolucionarios clandestinos de todo el globo. M'Baku y los jabari llegan como refuerzo de T'Challa. Tras enfrentarse a Okoye, W'Kabi y su ejército se rinden. La lucha entre T'Challa y Killmonger los lleva a caer en el corazón de la mina de vibranio, donde los disruptores sónicos utilizados en el transporte del metal deterioran sus armaduras de vibranio. El cuerpo de Killmonger queda expuesto durante un momento, momento en que T'Challa lo apuñala y Killmonger decide morir como un hombre libre en lugar de aceptar la oferta de T'Challa de curarlo y encarcelarlo, rechazando vivir *de facto* como un esclavo.

En la escena final, T'Challa rechaza el aislacionismo de los antiguos reyes de Wakanda y funda un centro de investigación y ayuda en Oakland dirigido por Nakia y Shuri, en el mismo complejo de edificios donde su padre había matado a su tío. El centro, dirigido

por Nakia y Shuri, distribuirá conocimientos y ayuda a los desfavorecidos. En una escena a mitad de los créditos, T'Challa, Okoye y Nakia visitan las Naciones Unidas y T'Challa declara ante los delegados allí reunidos que quiere compartir con el mundo los avances de Wakanda, pero de manera pacífica, apoyando la educación y permitiendo que dispongan de su tecnología superior.

Ya el punto de partida parece cuando menos problemático o ambiguo: la historia reciente nos enseña que ser un país que posee algún recurso natural preciado es más una maldición que otra cosa. Pensemos en el Congo actual, que es un «Estado canalla» inoperante, con niños soldado drogados, etc., precisamente por su increíble riqueza de recursos naturales (y la manera despiadada en que se explotan). La escena posterior nos lleva a Oakland, que fue uno de los bastiones de los auténticos Panteras Negras, un movimiento negro de liberación radical nacido en los años sesenta que fue suprimido sin contemplaciones por el FBI (sus miembros fueron asesinados, etc.). Siguiendo el camino de los cómics de Black Panther, la película –sin mencionar jamás directamente a los auténticos Panteras Negras– secuestra el nombre con una manipulación ideológica sencilla pero no menos magistral: en lo primero que pensamos al oír el nombre ya no es en la antigua organización militante radical, sino en un superhéroe-rey de un poderoso reino africano. Para ser más precisos, en la película hay dos Black Panthers, el rey T'Challa y su primo Erik, y cada uno de ellos representa una idea política diferente. Erik ha pasado su juventud en Oakland y luego ha formado parte de un grupo de operaciones encubiertas del ejército de Estados Unidos y su esfera es la pobreza, la violencia de bandas y la brutalidad militar, mientras que T'Challa ha sido criado en la aislada opulencia de la corte real de Wakanda; por consiguiente, Erik defiende una solidaridad global militante (Wakanda debería poner su riqueza, conocimientos y poder a disposición de los oprimidos de todo el mundo para que pudieran derrocar el orden mundial existente), mientras que T'Challa pasa lentamente del aislacionismo tradicional de «¡Wakanda primero!» a un globalismo gradual y pacífico que se encontraría dentro de las coordenadas del orden mundial existente y sus instituciones,

fomentando la educación y la ayuda tecnológica al tiempo que mantiene la cultura y el modo de vida singulares de Wakanda. (Por eso T'Challa es más un héroe que duda entre diferentes caminos que el superhéroe hiperactivo habitual, mientras que Killmonger, su oponente, siempre está dispuesto a actuar y sabe qué hacer.) El hecho de que un agente de la CIA desempeñe un papel clave en su victoria final lo dice todo... (Podríamos agregar que la tarea de destruir los aviones enviados por Killmonger para suministrar armas a los revolucionarios de todo el mundo se confía a un agente de la CIA blanco porque el rey no confía en sus propios compatriotas negros, que podrían sabotear la misión simplemente porque simpatizan con Killmonger.)

Aunque muchos críticos han elogiado el papel activo de las mujeres en la corte de Wakanda, además de la abundancia de cargos que desempeñan (defensa, sabiduría anciana, ciencia y tecnología...), dicha afirmación de feminidad queda subordinada de manera estricta a la dominación masculina, de manera que incluso cuando Wakanda se abra el mundo, todo lo que eso cambia es que una dosis de sabiduría tradicional limitará los excesos del capitalismo salvaje. Mientras T'Challa esté al timón, los dirigentes actuales pueden dormir tranquilos.

La primera señal de que algo falla en esta película es el extraño papel que desempeñan los dos personajes blancos: Klaue, el sudafricano «malo», y Ross, el agente de la CIA «bueno». El «malo» Klaue no encaja en el papel de villano al que está predestinado, pues resulta demasiado débil y cómico. Ross es una figura mucho más enigmática y, en cierto sentido, es el síntoma de la película: un agente de la CIA –y eso significa que sus superiores y, por tanto, el gobierno de Estados Unidos, saben la verdad de Wakanda– que participa en los acontecimientos con una distancia irónica, sin comprometerse, como si participara en un espectáculo. ¿Por qué lo elige Shuri como el piloto del avión que derribará a los aviones que transportan armas a los agentes de Killmonger en todo el mundo (el papel reservado a los negros «buenos» en las películas apocalípticas de ciencia ficción convencionales)? ¿Acaso no es porque representa el sistema global existente en el universo de la

película? Y al mismo tiempo nos representa a nosotros, la mayoría de espectadores blancos de la película, como si nos dijera: «No está mal disfrutar de esta fantasía de supremacía negra, pues en realidad este universo alternativo no supone ninguna amenaza para nosotros.»

Eso deja a Killmonger como el único auténtico villano: un Pantera Negra revolucionario de los años sesenta contra el mítico soberano Black Panther de nuestro universo de superhéroes de cómic... El hecho de que T'Challa se abra a la globalización «buena», pero también apoyada por su encarnación represiva, la CIA, demuestra que no existe ninguna tensión auténtica entre ambos: el «retorno a las raíces» encaja perfectamente con el capitalismo global, que solo se puede socavar mediante un proyecto global distinto, de manera que no debería fascinarnos el hermoso espectáculo de la capital de Wakanda: una ciudad moderna y alternativa cuya tecnología sirve a las necesidades humanas, donde la tradición y lo ultramoderno se funden a la perfección: lo que nos oculta este hermoso espectáculo es la intuición que siguió Malcolm X al adoptar el apellido X. Cuando escogió la X como apellido familiar para indicar que los tratantes esclavos que trajeron a los africanos de su tierra natal los privaron brutalmente de su raíces familiares y étnicas, de todo su mundo vital cultural, lo que pretendía no era movilizar a los negros para que lucharan con el fin de regresar a unas raíces africanas primigenias, sino precisamente aprovechar la oportunidad que les ofrecía la X, una nueva y desconocida (falta de) identidad engendrada por el mismo proceso de esclavitud que les hizo perder sus raíces africanas para siempre. La idea es que esta X que priva a los negros de su tradición particular les brinda una oportunidad única para redefinirse (reinventarse), para constituir libremente una nueva identidad mucho más universal que la supuesta universalidad de los blancos. (Como es bien sabido, Malcolm X encontró esta nueva identidad en el universalismo del islam.) *Black Panther*, la película, olvida la valiosísima lección que nos enseña Malcolm X: para alcanzar una verdadera universalidad, el héroe tiene que pasar por la experiencia de perder sus raíces.

Vistas así, las cosas parecen claras y confirman la insistencia de

Fred Jameson en lo difícil que resulta imaginar un mundo realmente nuevo, un mundo que no solo refleje (invierta, complemente) el orden mundial existente. Solo nos puede llenar de asombro que un crítico haya sido capaz de escribir que Frantz Fanon, el teórico de la liberación de los negros mediante la rebelión violenta, «habría estado orgulloso de la película»... No obstante, hay señales que desbaratan esta lectura simple y evidente, señales que nos empujan a ver la película tal como Leo Strauss leía la obra de Platón y Spinoza, así como *El paraíso perdido* de Milton. Aunque Strauss utiliza términos como «enseñanza secreta», no era ningún gnóstico defensor de una «hermenéutica profunda», no buscaba al Platón esotérico como si hubiera que descodificar algún conocimiento oculto en el texto público. Todo está dicho y enseñado, todas las teorías alternativas se han presentado con claridad: lo que hace la esmerada lectura straussiana es llamar la atención hacia algunos signos que indican que hay que invertir la evidente jerarquía de las posturas teóricas.

Por ejemplo, el Libro I de *La República* de Platón aborda el polémico diálogo entre Sócrates y Trasímaco, que disiente de manera violenta con el resultado de la discusión de Sócrates con Polemarco acerca de la justicia: Trasímaco afirma que lo «justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte» (338c) y que la «injusticia, llevada a su punto máximo, es más fuerte, más libre y más poderosa que la justicia» (344c). Sócrates replica obligándolo a decir que existe un criterio de justicia que está más allá de lo que conviene al más fuerte. Sin embargo, una lectura atenta deja clara la auténtica posición de Platón: por lo que respecta a los hechos, Trasímaco tiene razón: lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte, pero esta verdad hay que mantenerla en secreto, pues, si se hace pública, dañaría y desmoralizaría a la mayoría de personas normales cuya sensibilidad moral exige que el derecho sea más fuerte que el poder. Lo mismo ocurre con *El paraíso perdido* de Milton: aunque sigue la línea oficial de la Iglesia de condenar la rebelión de Satán, no hay duda de que es este quien goza de las simpatías de Milton. (Deberíamos añadir que poco importa que esta preferencia por el bando o agente «malo» sea algo

consciente o inconsciente para el autor del texto, pues el resultado es el mismo.) ¿No se podría decir lo mismo de *El caballero oscuro: la leyenda renace*, la última parte de la trilogía de Batman dirigida por Christopher Nolan? Aunque Bane es el villano oficial, existen indicios de que es él, mucho más que el propio Batman, el auténtico héroe de la película, distorsionado en forma de villano: él es quien esta dispuesto a sacrificar su vida por su enamorada, dispuesto a arriesgarlo todo por lo que considera una injusticia, y este hecho básico queda apuntado por las señales superficiales y bastante ridículas de su maldad destructora.

Así pues, volviendo a *Black Panther*: ¿cuáles son las señales que nos permiten reconocer a Killmonger como su auténtico héroe? Hay muchas y la primera es la escena de su muerte, en la que el malherido Erik prefiere morir libre a que lo curen y sobrevivir en la falsa abundancia de Wakanda: el poderoso impacto ético de las últimas palabras de Killmonger acaba con la idea de que es un simple villano. Lo que sigue es una escena de extraordinaria calidez: el agonizante Killmonger está sentado al borde de un precipicio mientras observa la puesta de sol en la hermosa Wakanda, mientras su primo T'Challa, que lo ha derrotado, permanece sentado en silencio a su lado. No hay odio: se trata básicamente de dos hombres buenos con diferentes opiniones políticas que comparten sus últimos momentos después de la batalla, una escena inimaginable en una película de acción convencional, que culmina con la cruel destrucción del enemigo.[21] Estos últimos minutos bastan para dudar de la evidente lectura de la película y exigirnos una reflexión mucho más profunda.

CONCLUSIÓN: ¿DURANTE CUÁNTO TIEMPO PODREMOS ACTUAR GLOBALMENTE Y PENSAR LOCALMENTE?

¿Qué podemos aprender de Hegel en relación con Donald Trump y sus críticos liberales? Sorprendentemente, mucho. En su interpretación crítica de la ironía romántica, Hegel la rechaza cáusticamente como un ejercicio de negatividad vacua, de la vana subjetividad que se ve a sí misma por encima de cualquier contenido objetivo, que se burla de todo, atrapada en «el curso errante del humor que utiliza todos los temas solo para destacar el ingenio subjetivo del autor»:

> Es el propio artista quien introduce el material, con el resultado de que su principal actividad, gracias al poder de las ideas objetivas, las intuiciones y los sorprendentes estilos de interpretación, consiste en destruir y disolver todo lo que pretende hacerse objetivo y adquirir una forma firme para sí en la realidad o que ya parece tener esa forma en el mundo exterior. Por tanto, cualquier independencia de un *contenido* objetivo, junto con la conexión inherentemente fija de la *forma* (dada como tal por la materia subjetiva), queda aniquilada en sí misma y la presentación no es más que un jugar con los temas, una alteración y una perversión del material, un ir y venir sin rumbo, un movimiento entrecruzado de expresiones, misiones y actitudes subjetivas mediante las que el autor se sacrifica a sí mismo y a sus temas por igual.[1]

El argumento de Hegel generalmente se considera conservador: en lugar de la ironía anarquista y destructora de los románticos, deberíamos reconocer lo Bueno y Verdadero encarnado en las costumbres sociales, es decir, en su propia esencia racional. Sin embargo, aquí Hegel es mucho más ambiguo. En primer lugar, su reproche básico al humor subjetivo es que no solo socava todo

contenido objetivo al no tomárselo en serio, al relativizarlo, sino que esta postura irónica y destructora es en realidad absolutamente impotente: de hecho, no amenaza nada, simplemente le proporciona al sujeto irónico la ilusión de libertad y superioridad interiores. Cuando los individuos se ven atrapados en una maraña impenetrable de relaciones sociales, la única manera de reinvindicar su subjetividad es mediante el repertorio de chistes que supuestamente demuestran su superioridad interior.

Hegel contrasta la ironía subjetiva romántica con una ironía ontológica mucho más radical que caracteriza el núcleo más profundo de la dialéctica: a propósito de la ironía socrática, señala que, «al igual que toda dialéctica, le da fuerza a lo que es... tomado de manera inmediata, pero solo a fin de permitir que se dé la disolución inherente, algo que podríamos denominar la ironía universal del mundo».[2] El enfoque dialéctico no intenta socavar la realidad, que percibe como un antagonista, de manera activa, simplemente la deja ser lo que es (o lo que afirma ser) y la toma más en serio de lo que ella se toma a sí misma y, así, permite que se destruya a sí misma. Esta ironía es en cierto modo objetiva, de manera que no es de extrañar que, en un breve (y por desgracia poco desarrollado) pasaje, Hegel contraste el humor subjetivo con lo que él denomina «humor objetivo»:

> Lo importante para el humor es el objeto y su configuración dentro de su reflejo subjetivo, después de lo cual adquirimos una creciente intimidad con el objeto, una suerte de humor objetivo [...]. La forma aquí referida se muestra solo cuando hablar del objeto no consiste solo en nombrarlo, no es una inscripción ni un epígrafe que simplemente afirma en términos generales lo que es el objeto, sino cuando se añade una agudeza acertada, una reflexión ingeniosa y un movimiento inteligente de la imaginación que vivifica y expande el menor detalle a través de la manera en que esa poesía lo aborda.[3]

Nos enfrentamos aquí con un humor que, centrándose en los detalles sintomales significativos, saca a la luz las incoherencias/antagonismos inherentes al orden existente, de manera que ¿no estaría justificado extrapolar de estos indicios la idea de que la totalidad social en sí misma está recorrida de

antagonismos, provocados por inversiones cómicas? La libertad se convierte en terror, el honor en adulación. ¿Y dichas inversiones no son el material del que está hecho la Astucia de la Razón? ¿Podemos imaginar un caso más aterrador de humor objetivo que el del estalinismo, la inversión cómica de las grandes esperanzas emancipadoras en violencia terrorista autodestructora? Y, en este sentido, ¿no fue Stalin el mayor bromista del siglo XX? Y, en nuestra época, ¿no es también una broma nuestra libertad de elección individual, detrás de la cual se encuentra la verdad de la desesperada situación del trabajador precario? En vista del hecho de que el producto cultural más importante de la época estalinista eran los chistes políticos, uno siente la tentación de parafrasear una vez más a Brecht: ¿qué es el mejor chiste antiestalinista comparado con la propia política estalinista? O, acercándonos más a nuestra época, ¿qué son los mejores chistes sobre Trump comparados con el chiste que es la propia política de Trump? Imaginemos que, hace un par de años, un cómico llevara a escena las declaraciones, los tuits y las decisiones de Trump, ¿no se habrían considerado un chiste exagerado y totalmente carente de realismo? De manera que Trump es ya su propia parodia, con el inquietante efecto de que la realidad de su comportamiento es más escandalosamente divertida que casi todas las parodias.

En la medida en que el humor saca a relucir la negatividad interna de la cosa en sí, no es de extrañar que muchos intérpretes de Hegel, desde Dieter Henrich en adelante, vean en el humor objetivo el último reducto del arte moderno, del arte después del fin del arte. Podemos incluso dar un paso más y proponer el concepto del humor absoluto, la unidad de humor subjetivo y objetivo: llegar a comprender cuánto humor objetivo necesita el humor subjetivo para poder reproducirse. En este sentido, la crítica de Hegel al humor subjetivo es más actual que nunca. Uno de los mitos populares de los regímenes del comunismo tardío de Europa del Este era que existía un departamento de policía secreta cuya función no era recoger chistes políticos en contra del régimen y sus representantes, sino inventarlos y hacerlos circular, pues eran conscientes de la positiva función estabilizadora de los chistes: los chistes políticos

proporcionan a la gente corriente una manera fácil y tolerable de desahogarse, de aliviar sus frustraciones.

Y, a un nivel diferente, lo mismo se puede decir de Trump. Recordemos cuántas veces los medios de comunicación liberales han anunciado que lo habían pillado con los pantalones bajados y había cometido un suicidio público (burlarse de los padres de un héroe de guerra muerto, jactarse de que le había tocado el coño a una mujer, etc.). Lo que más ha sorprendido a los arrogantes comentaristas liberales es que sus continuos y mordaces ataques a los vulgares exabruptos racistas y sexistas de Trump, sus inexactitudes con los hechos, sus absurdos económicos, etc., no tan solo no lo hayan perjudicado en absoluto, sino que hayan conseguido incluso aumentar su atractivo popular. No se han dado cuenta de cómo funciona la identificación: por lo general, nos identificamos con las debilidades de los demás, no solo, o ni siquiera principalmente, con sus virtudes; de manera que, cuanto más se burlan de las limitaciones de Trump, más se identifica con él la gente corriente y más considera cada ataque contra él como un ataque contra ellos. Para la gente corriente, el mensaje subliminal de las vulgaridades de Trump es el siguiente: «¡Soy uno de vosotros!», y se sienten constantemente humillados por la actitud altiva de la élite liberal. Tal como Alenka Zupančič expresó de manera sucinta: «Los extremadamente pobres combaten por los extremadamente ricos, como quedó claro en la elección de Trump. Y la izquierda lo único que hace es reñirlos e insultarlos.»[4] O, deberíamos añadir, la izquierda hace algo todavía peor: «comprende» con condescendencia la confusión y la ceguera de los pobres. Esta arrogancia de la izquierda liberal se revela su forma más pura en este nuevo género de programas de comedia-comentario-político (Jon Stewart, John Oliver), que en su mayor parte exhiben la pura sensación de superioridad de la élite intelectual liberal:

> Parodiar a Trump es, en el mejor de los casos, una distracción de su verdadera política; en el peor de los casos, convierte toda la política en un gag. El proceso no tiene nada que ver con los cómicos, los escritores o sus

elecciones. Trump construyó su candidatura a base de actuar como un canalla de cómic: ese ha sido su personaje en la cultura popular durante décadas. Es sencillamente imposible parodiar de manera eficaz a un hombre que de manera consciente es una parodia de sí mismo y que se ha convertido en presidente de Estados Unidos actuando de esa manera.[5]

En obras anteriores, he utilizado un chiste de la vieja época del «socialismo real» popular entre los disidentes. En la Rusia del siglo XV, ocupada por los mongoles, un granjero y su esposa caminan por una polvorienta carretera rural. Un guerrero mongol a caballo se para junto a ellos y le dice al granjero que va a violar a su mujer; acto seguido añade: «Pero como hay mucho polvo en el camino, tú me sujetarás los testículos para que no se me ensucien mientras la violo.» Cuando el mongol termina y se aleja a caballo, el granjero se echa a reír y a saltar de alegría. La sorprendida esposa le pregunta: «¿Cómo puedes estar saltando de alegría cuando acaban de violarme brutalmente en tu presencia?» A lo que el granjero contesta: «¡Pero se la he colado! ¡Le han quedado las pelotas llenas de polvo!» Este patético chiste nos habla de la triste posición de los disidentes: creían estar asestando duros golpes contra la *nomenklatura* del partido, pero lo único que hacían era mancharles los testículos con un poco de polvo, mientras aquellos seguían violando a la gente. ¿No se puede decir lo mismo de los Jon Stewart que se burlan de Trump? ¿No hacen exactamente eso: ensuciarle las pelotas de polvo y, en el peor de los casos, rascárselas?

La lección básica de la dialéctica, por tanto, es que el vano humor subjetivo debería ser contrarrestado no por un análisis «objetivo» serio, sino por el humor objetivo de Hegel, que revela los absurdos inherentes a nuestra realidad. No debería darnos miedo percibir este aspecto humorístico incluso en nuestras experiencias más aterradoras. Después de su estreno en Berlín en 2015, la obra de teatro *Terror*, de Ferdinand von Schirach, se convirtió en un éxito global, con centenares de representaciones en todo el mundo y una interminable sucesión de debates éticos en los medios de comunicación. Toda la obra gira en torno al juicio contra Lars Koch, el piloto de combate alemán que derribó un avión de la Lufthansa

que había sido secuestrado por un terrorista; el avión se dirigía a un estadio en el que había congregadas setenta mil personas que presenciaban un partido de fútbol entre Alemania e Inglaterra y la pragmática decisión de Koch –con la cual violó los principios constitucionales– consistió en terminar con la vida de las 164 personas del avión para no permitir que el terrorista asesinara a un número mucho mayor en el estadio. Al final, el público debe votar si es culpable o no: a cada espectador se le proporciona un pequeño artilugio con dos botones, 1 (culpable) o 2 (inocente), y el público se entera de cuál es el veredicto. Como cabía esperar, la mayoría, al menos en los teatros occidentales, lo declaran inocente.

Sin duda, nos enfrentamos con una auténtica antinomia de la razón moral (por ponernos kantianos): si formulamos el dilema de esta manera tan clara, lo cierto es que no existe una solución que no sea ambigua. Si jugamos con la certeza y los números –al estilo de «Estoy absolutamente seguro de que matando a un hombre salvaré al menos a cincuenta»–, entramos en el terreno de la obscenidad. La corazonada de que hay algo profundamente falso en la elección que nos plantea la obra está plenamente justificada: la elección es ideología pura y dura, sobre todo por aquello que obvia para poder presentar una imagen clara y simple. Básicamente, se dirige a nosotros como individuos que se enfrentan a una difícil elección cuya mismísima claridad (derribar el avión o no) oculta todas las demás cuestiones relevantes. ¿Por qué no evacuar el estadio (había tiempo suficiente)? ¿Cuáles son las causas geopolíticas de dichos actos terroristas? ¿Por qué no se habla de nuestras intervenciones militares en los países árabes o de nuestra alianza con Arabia Saudí? Si nos hubieran preguntado, ¿acaso habríamos decidido las mismas? ¿Por qué solo nos sentimos presionados a escoger cuando se nos plantea la consecuencia de todas las elecciones anteriores?

Pero deberíamos abordar otro aspecto más básico de la obra. Si lo analizamos detenidamente, nos damos cuenta de que, cuando Koch decide derribar el avión, en realidad no está tomando una decisión existencial individual, sino que tan solo sigue el mandato social implícito. Sus conversaciones con sus superiores militares

dejan claro que ellos asumen que derribará el avión e incluso le presionan sutilmente para que lo haga porque no se lo quieren ordenar de manera directa. De nuevo, la situación recuerda la historia del cenicero que he relatado al principio de este libro, en la que la contradicción entre prohibición y autorización se asume abiertamente y, por tanto, se anula, se trata como si no existiera. El mensaje era este: «Está prohibido, y así es como lo tienes que hacer.» ¿Era exactamente la misma situación de Koch? El mensaje que le repetían sus superiores era: «La ley lo prohíbe... ¡Hazlo!»

Así es como funciona el ejército. Recuerdo un incidente parecido cuando hacía el servicio militar. Una mañana, la primera clase era sobre el derecho militar internacional y, entre otras normas, el oficial mencionó que estaba prohibido disparar a los paracaidistas mientras todavía estaban en el aire, antes de que tocaran el suelo. Por una feliz coincidencia, nuestra siguiente clase trataba de disparar con fusil y el mismo oficial nos enseñó cómo dispararle a un paracaidista en el aire (mientras apuntabas, tenías que tener en cuenta la velocidad del descenso y la dirección y fuerza del viento, etc.). Cuando uno de los soldados le preguntó al oficial por la contradicción entre esa clase y lo que acabábamos de aprender hacía una hora, el oficial simplemente le soltó con una carcajada cínica: «¿Cómo puede ser tan estúpido? ¿No te das cuenta de cómo es la vida?»

Deberíamos observar que, en el caso de una guerra nuclear, la imaginación popular siempre anhela el escenario opuesto: el de un oficial que resiste la orden de apretar el botón y así salva el mundo. Recordemos un detalle aterrador de la Crisis de los Misiles de Cuba: solo después nos enteramos de lo cerca que estuvimos de una guerra nuclear durante una escaramuza naval entre un destructor americano y un submarino soviético B-59 en Cuba, el 27 de octubre de 1962. El destructor dejó caer cargas de profundidad cerca del submarino para obligarlo a subir a la superficie, sin saber que contenía un torpedo de cabeza nuclear. Vadim Orlov, miembro de la tripulación del submarino, relató a la conferencia de La Habana que el submarino estaba autorizado a disparar si los tres oficiales estaban de acuerdo. Los oficiales entablaron un encendido debate

sobre si hundir el barco o no. Dos de los oficiales dijeron que sí y el otro que no: «Un tipo llamado Arjípov salvó el mundo», fue el amargo comentario de un historiador a este incidente.[6] ¿No contamos también, en nuestro foro interno, con que algo parecido ocurra durante el acalorado diálogo entre Estados Unidos, Corea del Norte y otros, que, en un momento decisivo, un individuo tenga la fortaleza suficiente para detener el enloquecido ciclo de amenazas y contraamenazas nucleares?

Podemos imaginar una serie de elecciones que sigan la pauta de la obra de Von Schirach: si un misil norcoreano rumbo a Guam salta en pedazos, por ejemplo, ¿debería responder Estados Unidos? ¿Cómo? Pero lo que siempre tenemos que tener en mente es que se trata de una situación absolutamente demencial: mientras que todos estamos amenazados por las catástrofes ecológicas, seguimos con nuestros juegos de autodestrucción. Las decisiones que cavilan nuestros líderes no son de la escala «¿Cuántas personas inocentes puedo permitirme matar para salvar a muchas más?», sino «¿Cuántos millones de transeúntes inocentes estoy dispuesto a matar, de manera directa o indirecta, a fin de devolverle el golpe al enemigo?» De eso es de lo que hablan realmente cuando evocan las consecuencias catastróficas de un conflicto nuclear: morirán millones y millones, pero, de alguna manera, tendremos que devolver el golpe.

Lo que complica todavía más la cuestión es que, si uno escucha a Kim Jong-un cuando habla de asestar un golpe devastador a Estados Unidos, no puede sino preguntarse cómo ve su propia posición. Habla como si no se diera cuenta de que su país, él mismo incluido, quedará destruido: es como si practicara un juego de fantasía. Por tanto, ¿se está echando un farol? ¿Realmente se plantea un ataque nuclear? Si el axioma subyacente básico de la Guerra Fría era el de MAD (siglas en inglés de Destrucción Mutua Segura), el de los juegos nucleares de hoy en día parece ser el opuesto, el de NUTS (siglas en inglés de Selección de Objetivos para Utilización Nuclear),[*] basándose en la idea de que, mediante un ataque quirúrgico, podemos destruir la capacidad nuclear del enemigo mientras el escudo antimisiles nos protege del

contraataque. Para ser más exactos, Estados Unidos adopta una estrategia diferente: actúa como si siguieran confiando en la lógica MAD en sus relaciones con Rusia y China, mientras al mismo tiempo se ven tentados a practicar el NUTS con Irán y Corea del Norte. El mecanismo paradójico de MAD invierte la lógica de la «profecía autocumplida» y la convierte en «intención autoparalizante»: el propio hecho de que cada bando puede estar seguro de que, si decide lanzar un ataque nuclear contra el otro, el otro responderá con toda su fuerza destructora, garantiza que ningún bando comenzará una guerra. La lógica de NUTS es la contraria: que se puede obligar a desarmarse al enemigo si este sabe que podemos atacarle sin riesgo de contraataque. El propio hecho de que una superpotencia adopte al mismo tiempo dos estrategias directamente contradictorias da fe del carácter fantasmático de todo este razonamiento. Lo único que podemos hacer en una situación como esta es movilizar una opinión pública internacional lo más amplia posible y criminalizar de manera directa a cualquiera que se atreva a mencionar el uso de armas nucleares o de destrucción masiva. Los líderes y los Estados que incluso se lo plantean deberían ser tratados como parias, como obscenos monstruos infrahumanos. Se debería permitir todo contra ellos, desde el boicot masivo a la humillación personal.

La amenaza de conflicto militar entre Estados Unidos y Corea del Norte contiene un doble peligro. Aunque no hay duda de que ambos bandos van de farol, que en realidad no se plantean el lanzamiento de armas nucleares, la retórica nunca funciona como mera retórica, pues siempre existe la posibilidad de que se descontrole. Además, tal como han observado muchos comentaristas, lo raro es que Trump decidiera ponerse a la altura de Kim Jong-un, elevar la apuesta de la partida. Esta escalada se parece cada vez más a la lucha por obtener reconocimiento de los dos sujetos descritos por Hegel, donde el ganador es el que demuestra estar dispuesto a morir en lugar de llegar a un compromiso en nombre de la vida. De este modo, sin darse cuenta, Trump se ha visto atrapado en un juego indigno de una auténtica superpotencia: en el caso de un país

pequeño como Corea del Norte, una advertencia severa y discreta sería suficiente. Actuar de otro modo es ridículo.

Con los primeros pasos de un apaciguamiento histórico entre las dos Coreas a principios de 2018, el tono cambió de manera mágica y pasó a ser de respeto mutuo y colaboración, y lo que más inquietud causa es precisamente la rapidez de ese cambio, como si formáramos parte de un extraño juego en el que los repentinos cambios de rumbo nos impiden tomarlo en serio. Pero ¿son también posibles esos cambios de rumbo entre Irán e Israel, entre Estados Unidos y Rusia? Comienzan a circular unos demenciales rumores de que Trump merece el Premio Nobel de la Paz. ¿Lo conseguirá? Los franceses tienen una hermosa expresión: *Voyons voir,* que se puede traducir más o menos como «Ya veremos». Cuatro presidentes de Estados Unidos han ganado ya el Nobel de la Paz: Theodore Roosevelt, Woodrow Wilson, Jimmy Carter (cuando ya no estaba en el cargo) y Barack Obama en 2009, «por sus extraordinarios esfuerzos para reforzar la diplomacia internacional y la cooperación entre los pueblos», una explicación que fue un fraude, pues simplemente expresaba la esperanza de que eso sería lo que haría Obama en el futuro.

Por increíble que sea la propuesta de que Trump obtenga el Nobel de la Paz, deberíamos hacer tres cosas como reacción a la propuesta. En primer lugar, tener en cuenta que el gran compromiso que permitió el avance fundamental hacia una resolución pacífica de la crisis coreana no fue obra de Trump, sino de Kim Jong-un: fue este quien hizo la concesión clave, de manera que el premio debería ir a parar a Kim y Trump, y es evidente que se trata de una idea ridícula: ¿darle el Premio Nobel de la Paz al dirigente del régimen posiblemente más opresor del mundo? ¿Deberían ser recompensados Donald y Kim por haber dado un giro de ciento ochenta grados y dejar de actuar de manera tan disparatada como temíamos? Además, ¿cómo combinar la iniciativa del Nobel de la Paz para Trump con su beligerante retirada del pacto con Irán? El hecho de que todos sus aliados de Europa Occidental se hayan opuesto a esa retirada abre nuevas posibilidades para un reordenamiento geopolítico global: podría aislar a Estados Unidos

de la comunidad de países que continuarán adhiriéndose al pacto, con lo que Estados Unidos no sería sino una más entre las potencias globales.

Sin embargo, la desagradable verdad (para los liberales izquierdas) es que, lejos de ser tan solo el belicoso y enloquecido líder de Estados Unidos, Trump no resulta tan malo en comparación con Hillary Clinton. Cuando *The Guardian* le preguntó a Susan Sarandon si realmente creía que Clinton sería más peligrosa que Trump, esta respondió:

> De verdad creo que era muy, muy peligrosa. Todavía estaríamos con el *fracking*, estaríamos en guerra [si ella fuera presidenta]. La cosa no iría mucho mejor. Fíjese lo que ocurrió cuando estaba Obama y no nos enteramos. Habría actuado tal como hizo Obama, de manera solapada. Obama deportó a más gente de la que han deportado ahora. No entiendo cómo le dieron el Nobel de la Paz.[7]

No deberíamos olvidar que Trump, incluso cuando muestra su peor cara, en general no hace más que continuar la política de sus predecesores.

Cuando, después de denunciar su reunión con Kim Jung-un, Trump decidió retirarse del acuerdo con Irán, pudo parecer que había dos Trumps en rápida sucesión: el Trump «pacífico», cuyos actos conducen a un futuro desarme en Corea, y el Trump «beligerante» que decidió retirarse del pacto con Irán y que, por tanto, causó inestabilidad y amenaza de guerra (no solo) a Oriente Medio. Pero la verdad es que solo existe un Trump, que hace exactamente lo mismo en ambos casos. En el caso de Corea del Norte, comenzó ejerciendo una presión extrema, que incluía sanciones económicas y la amenaza militar y, ahora, está haciendo lo mismo con Irán, quizá con la esperanza de que, si funcionó la primera vez, ¿por qué no va a funcionar ahora? La pregunta es si funcionará. No deberíamos olvidar que entre esos dos casos hay una diferencia evidente: Corea del Norte es un Estado aislado sin intereses en la región, mientras que Irán está profundamente involucrado en los conflictos de Oriente Medio. Uno de los pocos sucesos que han aportado un pequeño atisbo de esperanza en este

peligroso desbarajuste fue la sorprendente reunión entre los líderes de las dos Coreas hacia finales de mayo de 2018, después de que Trump cancelara la reunión con Kim. Quizá sea esta la única manera de proceder: evitar la intromisión estadounidense y liberar las tensiones a nivel local, sin la «ayuda» de la superpotencia.

Pero ¿y si Estados Unidos es perfectamente consciente de que la presión sobre Irán no funcionará? ¿Y si, junto con Israel y Arabia Saudí, están preparando una guerra con Irán? Resulta difícil hacer conjeturas con las consecuencias de este conflicto militar, sobre todo si tenemos en cuenta que, a largo plazo, no es posible impedir que un país adquiera armas nucleares (o químicas o biológicas). No obstante, lo que no resulta difícil es comprender que la sola idea de que Trump sea candidato al Nobel de la Paz es completamente absurda. ¿Quién lo merece, por tanto? Aquellos a quienes sin duda no se les va conceder. Recordemos a Sofia Karpái, la directora de la unidad cardiovascular del hospital del Kremlin a finales de la década de 1940. Su desgracia (accidental) fue que su trabajo consistiera en hacer dos veces un electrocardiograma (ECG) a Andréi Zhdánov, el líder comunista, el 25 y el 31 de julio de 1948, dos días antes de que Zhdánov muriera de un ataque al corazón. El primer ECG, tomado después de que Zhdánov tuviera problemas cardiacos, no fue concluyente (ni confirmaba ni excluía un ataque al corazón), mientras que el segundo mostraba, de manera sorprendente, una imagen mucho mejor (la obturación intraventricular había desaparecido, claro indicio de que no se había producido un ataque al corazón). En 1951 fue arrestada, acusada, en conspiración con los demás médicos que trataban a Zhdánov, de haber falsificado los datos, borrando los claros indicios de que había sufrido un ataque al corazón, con lo que Zhdánov no había recbido los cuidados que necesita alguien que ha sufrido un infarto. Después de haber sido tratada con dureza y recibir continuas y brutales palizas, los demás médicos acusados confesaron. «Sofia Karpái, a quien Vinogradov [su jefe] describió como poco más que "una típica persona de la calle de moralidad pequeñoburguesa", estuvo encerrada en una celda refrigerada sin dormir para obligarle a confesar. No confesó.»[8]

Su perseverancia tuvo un gran impacto y trascendencia: su firma

habría corroborado la teoría del fiscal de que se trataba de un «complot médico», lo que de inmediato habría puesto en marcha el mecanismo que, una vez activado, conduciría a la muerte de centenares de miles de personas, quizá incluso a una nueva guerra europea (según el plan de Stalin, el «complot médico» habría demostrado que los servicios de inteligencia occidentales intentaban asesinar a los principales líderes soviéticos, lo que habría servido de excusa para atacar a Europa Occidental). Sofia Karpái resistió el tiempo suficiente para que Stalin entrara en un coma definitivo, después de lo cual todo el caso fue inmediatamente desestimado. Su simple heroísmo fue crucial en la serie de detalles que, «como granos de arena en los engranajes de la enorme máquina que se había puesto en marcha, impidieron otra catástrofe en la sociedad y en la política soviética, salvando a miles, si no a millones, de personas inocentes».[9]

Esta simple resistencia contra viento y marea es, en última instancia, la materia de la que están hechos los héroes. Solo a veces, y con años de retraso, nos enteramos de casos como este, por lo que, si existe un mínimo de justicia a la hora de conceder el Nobel de la Paz, el premio no debería concederse a ningún político en activo por su comportamiento actual (por ejemplo, por no ser tan brutal como se esperaba), ni a políticos por lo que se espera que llevarán a cabo, sino que habría que concederlo, de manera retroactiva, a héroes anónimos como Arjípov y Karpái.

Volviendo a nuestro argumento principal, la lógica de la competencia de las naciones-Estado es peligrosa en extremo, pues se opone de manera directa a la necesidad urgente de encontrar una nueva manera de relacionarnos con nuestro entorno, un cambio político-económico radical que Peter Sloterdijk ha denominado «la domesticación de la cultura del animal salvaje». Hasta ahora, todas las culturas disciplinaban y educaban a su población al tiempo que garantizaban la paz cívica entre ellas bajo la forma del poder estatal, pero siempre flotaba la sombra de una guerra potencial sobre la relación entre las diferentes culturas y Estados y cada periodo de paz no era más que un armisticio temporal. Tal como lo

conceptualizó Hegel, toda la ética de un Estado culmina en el acto de heroísmo supremo: estar dispuesto a sacrificar la propia vida por la nación-Estado, lo que significa que las relaciones salvajes y bárbaras entre los Estados sirven de fundamento para la vida ética dentro de ellos. ¿No es la Corea del Norte actual, con su imparable afán de fabricar armas y cohetes nucleares con los que alcanzar objetivos lejanos, el ejemplo definitivo de esta lógica de soberanía incondicional del Estado-nación? Sin embargo, en cuanto aceptamos totalmente el hecho de que vivimos en la Nave Tierra, se nos impone de manera urgente la tarea de civilizar a las propias civilizaciones, de imponer la solidaridad y la cooperación universales entre todas las comunidades humanas, una tarea que se hace aún mas difícil por culpa del actual aumento de la violencia «heroica» sectaria religiosa y étnica, por la gente que está dispuesta a sacrificarse (a ella y al mundo) por una Causa específica.

El 1 de marzo de 2018, Vladimir Putin pronunció un discurso ante los miembros del Parlamento ruso: «Los lanzamientos de prueba y ensayos en tierra de misiles posibilitan la creación de un arma nueva, un misil nuclear estratégico impulsado por un motor nuclear. Su alcance no tiene límites. Puede maniobrar durante un periodo de tiempo ilimitado. Nadie en el mundo tiene nada parecido.» Tras los aplausos concluyó: «Rusia posee el mayor potencial nuclear del mundo, pero nadie nos ha escuchado. Escuchadnos ahora.»[10]

Sí, deberíamos escuchar estas palabras, pero deberíamos escucharlas como las palabras de un loco que se une al dueto de otros dos locos. Recordemos que, no hace mucho, Donald Trump y Kim Jong-un competían a ver cuál de los dos tenía más botones de armas nucleares a su disposición. Ahora Putin también se ha unido a la obscena competición –y no deberíamos olvidar en ningún momento que se trata de una competición acerca de quién puede destruirnos de manera más rápida y eficiente– de a ver quién tiene más grande... el misil. Por supuesto, todos pueden afirmar que solo quieren la paz y que lo único que hacen es reaccionar a la amenaza que plantean los demás (por ejemplo, Putin inmediatamente añadió que tan solo reaccionaba a la afirmación de Trump de que Estados Unidos, debido a su escudo protector, puede ganar la guerra nuclear

con Rusia), cierto, pero lo que esto significa es que la locura está instalada en el propio sistema, en el círculo vicioso en el que estamos atrapados en cuanto participamos en el sistema. La estructura es semejante a la supuesta creencia de que todos los participantes actúan de manera racional, atribuyendo la irracionalidad al otro, que actúa de manera exactamente igual. De mi juventud en la Yugoslavia socialista recuerdo un extraño incidente con el papel de váter. De repente comenzó a circular el rumor de que no había papel de váter suficiente en las tiendas. Las autoridades se apresuraron a asegurar que había suficiente papel higiénico para uso normal y, de manera sorprendente, eso no solo era cierto, sino que casi todo el mundo creyó que era cierto. Sin embargo, el consumidor medio podía razonar de la siguiente manera: sé que hay bastante papel higiénico y que el rumor es falso, pero ¿y si algunos se toman el rumor en serio y, en un arrebato de pánico, comienzan a comprar reservas excesivas provocando una auténtica escasez? Así que es mejor que vaya comprar una buena provisión. Ni siquiera es necesario creer que habrá quien se tome el rumor en serio: basta con presuponer que otros creerán, como tú, que alguno se lo tomará en serio; el efecto es el mismo, a saber, carencia real de papel higiénico en las tiendas. (¿Acaso el fenómeno de los bitcoins no consiste exactamente en esta estructura –una entidad cuyo única sustancia es que algunos creen en ella– llevada al extremo? El mantra de que, en algún momento, el bitcoin se hundirá porque no se basa en nada, expresa nuestro miedo; no el miedo a que se hunda, sino el miedo opuesto: a que algo que se basa en nada pueda persistir de manera indefinida.

Esta locura salta a la vista en el momento en que formulamos una pregunta sencilla: los protagonistas de este empate nuclear (Kim, Trump, Putin), ¿qué se imaginan que pasará si se aprieta el botón? ¿Es que no tienen la certeza de que su propio país quedará destruido por las represalias? Lo saben... y al mismo tiempo no lo saben, es decir, está claro que hablan desde una posición esquizofrénica: aunque saben que perecerán, hablan como si de alguna manera fueran ajenos al peligro y pudieran atacar al enemigo

desde un lugar seguro. Esta posición esquizofrénica combina los dos axiomas de la guerra nuclear, el MAD y el NUTS. El propio hecho de que las mismas superpotencias movilicen a la vez dos estrategias directamente contradictorias da fe del carácter fantasmático de todo este razonamiento. En diciembre de 2016, esta incoherencia alcanzó un punto casi inimaginablemente ridículo cuando tanto Trump como Putin hicieron hincapié en la posibilidad de que Rusia y Estados Unidos mantuvieran unas nuevas relaciones más amistosas, al tiempo que reafirmaban su pleno compromiso con la carrera armamentística, como si la paz entre las superpotencias solo pudiera nacer de una nueva Guerra Fría. Alain Badiou ha escrito que los contornos de la guerra futura ya están trazados:

> Estados Unidos y su camarilla japonesa-occidental por un lado, y China y Rusia por el otro, armas atómicas por todas partes. No podemos sino recordar la afirmación de Lenin: «O la revolución impide la guerra o la guerra desencadena la revolución.» Así es como podemos definir la máxima ambición de la labor política futura: por primera vez en la historia, debería hacerse realidad la primera hipótesis –la revolución impedirá la guerray no la segunda –que la guerra desencadene la revolución–. En realidad, es la segunda hipótesis la que se materializó en Rusia en el contexto de la Primera Guerra Mundial y, en China, en el contexto de la Segunda. ¡Pero a qué precio! ¡Y con qué consecuencias a largo plazo![11]

No hay manera de obviar la conclusión de que hace falta un cambio social radical –una revolución– para civilizar a nuestras civilizaciones. No podemos seguir permitiéndonos esperar que una nueva guerra conduzca a una nueva revolución: una nueva guerra probablemente significaría el fin de la civilización tal como la conocemos, tras lo cual los supervivientes (si los hubiera) se organizarían en pequeños grupos autoritarios. No obstante, el principal obstáculo al proceso de civilizar las civilizaciones no es tanto la violencia fundamentalista sectaria como su aparente opuesto, la indiferencia cínica. En octubre de 2017, Donald Trump declaró el estado de emergencia en la sanidad pública, en respuesta a lo que denominó una «vergüenza nacional y una tragedia humana»: la escalada de la epidemia de los opiáceos en Estados

Unidos, la «peor crisis de drogas de la historia de Estados Unidos», provocada por la receta masiva de analgésicos opiáceos. «Estados Unidos es, con mucho, el mayor consumidor de estas drogas y, utilizamos más píldoras opiáceas por persona que ningún otro país. Ningún sector de nuestra sociedad, ni jóvenes ni viejos, ni ricos ni pobres, ni los que viven en el campo o en la ciudad, se libran de la plaga de esta adicción.» Aunque Trump no puede estar más alejado del marxismo, esta proclama no puede sino evocar la conocida caracterización de Marx, en su «Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel», de la religión como «el opio del pueblo», que vale la pena citar aquí:

> La religión es el sollozo de la criatura oprimida, es el significado real del mundo sin corazón, así como es el espíritu de una época privada de espíritu. Es el opio del pueblo. La eliminación de la religión como ilusoria felicidad del pueblo es la condición para su felicidad real. El estímulo para disipar las ilusiones de la propia condición es el impulso que ha de eliminar un Estado que tiene necesidad de las ilusiones. La crítica de la religión, por tanto, significa, en germen, la crítica del valle de lágrimas del cual la religión es el reflejo sagrado.[12]

Inmediatamente nos damos cuenta de que Trump, que quiere comenzar su guerra contra los opiáceos prohibiendo las drogas más peligrosas, es un vulgar marxista, parecido a aquellos comunistas de la línea dura (como Enver Hoxha o los jemeres rojos) que intentaban socavar la religión simplemente prohibiéndola. El enfoque de Marx es más sutil: en lugar de combatir la religión directamente, la meta de los comunistas es transformar la situación social de explotación y dominación que, para empezar, da origen a la necesidad de la religión. Sin embargo, Marx sigue siendo demasiado ingenuo, no solo en su idea de la religión, sino en relación con las diferentes formas que puede asumir el opio del pueblo. Es cierto que el islamismo radical es un caso ejemplar de religión que funciona como el opio del pueblo: una falsa confrontación con el capitalismo moderno que permite a los musulmanes permanecer en su sueño ideológico mientras los países son asolados por los efectos del capitalismo global, y

exactamente lo mismo se puede decir del fundamentalismo cristiano. En enero de 2018, se informó que los legisladores egipcios

> estaban considerando seriamente aprobar una ley que declara el ateísmo ilegal. La blasfemia ya es ilegal en Egipto y la gente a menudo es arrestada por insultar o difamar la religión bajo las estrictas leyes del país. La ley propuesta ahora declararía ilegal que la gente no creyera en Dios, aun cuando no lo mencionara.[13]

De inmediato se plantean dos preguntas: ¿cómo establecerán las autoridades si alguien es ateo si ni siquiera lo menciona? Un comentario irónico: ¿escanearán el cerebro del sospechoso con los dispositivos utilizados por los neuroteólogos para determinar si existen vestigios de experiencias religiosas en sus neuronas? Segunda cuestión: ¿cómo justifican esta medida extrema? He aquí lo que dice Khaled Salah en su artículo «The Atheists are Coming» («Llegan los ateos»):

> Conocemos los peligros del terrorismo, pero pocos saben que el ateísmo y el terror son igualmente destructivos. El ateísmo, además, debilita nuestra identidad y pone en entredicho creencias establecidas en la historia, cánones, símbolos religiosos, a los compañeros y seguidores del Profeta y, en última instancia, conduce al desplome de los cimientos de naciones enteras y de sus creencias sagradas.[14]

¡De manera que no es el fundamentalismo religioso, sino el ateísmo, el culpable del terrorismo, aun cuando se practique en nombre de la religión! Esta línea de argumentación nos recuerda la reacción de la Iglesia católica estadounidense a la oleada de pedofilia entre sus sacerdotes: sacaron a colación alguna dudosa investigación que echaba la culpa a la cultura laica y hedonista, que se contagiaba a los sacerdotes... Pero hay algo más triste: desde que, en la última década, el ateísmo con un sesgo islamófobo se ha convertido en una opción respetable en el espacio público estadounidense (el ateísmo de los Harris/Pinker/Hitchens, desde luego), en algunos círculos izquierdistas «radicales» se ha puesto de moda minimizar la crítica de la religión, puesto que podría «serle

útil al enemigo». No obstante, en nuestro mundo occidental actual hay otras dos formas de opio del pueblo: el opio y el pueblo. Como demuestra el ascenso del populismo, el opio del pueblo es también el propio «pueblo», ese confuso sueño populista destinado a ocultar nuestros propios antagonismos. Y, por último, pero no por ello menos importante, para muchos de nosotros el opio del pueblo es el propio opio, la huida hacia las drogas, precisamente el fenómeno del que está hablando Trump.

Como siempre, para producir opiáceos (no solo literales, sino también ideológicos) como «el pueblo», se necesita un aparato tecnológico muy sofisticado. Si existe una figura que destaca como el héroe de nuestro tiempo, es Christopher Wylie, un gay canadiense vegano al que a los veinticuatro años se le ocurrió la idea de fundar un empresa denominada Cambridge Analytica, una empresa de análisis de datos que desempeñó un importante papel en la campaña a favor del Brexit durante el referéndum para decidir la salida del Reino Unido de la Unión Europea; posteriormente se convirtió en una figura clave en operaciones digitales durante la campaña electoral de Donald Trump, creando la herramienta de la guerra psicológica de Steve Bannon. El plan de Wylie era irrumpir en Facebook y recoger los perfiles de millones de personas de Estados Unidos, a fin de utilizar información privada y personal para crear sofisticados perfiles psicológicos y políticos, para después enviarles anuncios políticos diseñados para actuar sobre su estructura psicológica. Hubo un momento en el que el propio Wylie se asustó: «Es una locura. La empresa ha creado perfiles psicológicos de doscientos treinta millones de estadounidenses. ¿Y ahora quieren trabajar con el Pentágono? Es como Nixon con esteroides.»[15]

Lo que convierte esta historia en algo tan fascinante es que combina elementos que solemos percibir como opuestos. La «derecha alternativa» se presenta como un movimiento que aborda las preocupaciones de las personas blancas, normales, trabajadoras y profundamente religiosas que representan los valores sencillos y tradicionales y aborrecen a excéntricos corruptos como los homosexuales y los veganos, y también a los friquis digitales, y

ahora nos enteramos de que sus triunfos electorales fueron planeados y orquestados precisamente por un friki que representa todo lo contrario... Es algo que va más allá de su valor anecdótico: indica claramente la vacuidad del populismo de la derecha alternativa, que tiene que basarse en los últimos avances tecnológicos para seguir atrayendo a los paletos. Además, disipará la ilusión de que ser un friki marginal de los ordenadores te convierte automáticamente en un «progresista» antisistema.

¿De dónde viene, por tanto, esta necesidad de evadirse con el opio? Parafraseando a Freud, tenemos que echar un vistazo a las psicopatología de la vida cotidiana del mundo global-capitalista. Y otra forma que adquiere el opio del pueblo en la actualidad es evadirse al universo digital seudosocial de Facebook, Twitter, etc. En un discurso pronunciado ante los graduados de Harvard en mayo de 2017, Mark Zuckerberg afirmó: «Nuestro trabajo consiste en conseguir que todo mundo tenga una motivación.» ¡Y eso lo dice alguien que, con Facebook, ha conseguido el instrumento más extendido del mundo para perder el tiempo sin motivo!

Tal como demostró Laurent de Sutter, la química, en su forma científica, se está convirtiendo en parte de nosotros: importantes aspectos de nuestras vidas se caracterizan por la gestión de nuestras emociones mediante las drogas, desde el uso diario de pastillas para dormir y antidepresivos hasta las drogas duras. No solo estamos controlados por poderes sociales impenetrables, sino que nuestras propias emociones están «externalizadas» a la estimulación química. La motivación de esta intervención química es doble y contradictoria: utilizamos drogas para mantener bajo control la excitación externa (shocks, ansiedades, etc.), para desensibilizarnos y también para generar una excitación artificial si estamos deprimidos y nos falta deseo. Así, las drogas se utilizan contra dos amenazas opuestas a nuestra vida cotidiana: las sobreexcitación y la depresión. Resulta básico observar que estas drogas se relacionan con nuestra vida pública y privada: en los países desarrollados de Occidente, nuestra vida pública carece cada vez más de excitación colectiva (la que proporciona, por ejemplo, un auténtico compromiso político), mientras que las drogas

suplantan esta falta de formas de excitación privadas (o mejor dicho, íntimas), eutanasian la vida pública y excitan de manera artificial la vida privada.[16] (Lo único que queda prácticamente en Occidente del compromiso público apasionado es el odio populista, lo que nos lleva al segundo opio del pueblo, el propio pueblo.) El país que está más impregnado de esta tensión es Corea del Sur; he aquí lo que nos relata Franco Berardi de su reciente viaje a Seúl:

> Corea es la zona cero del mundo, un proyecto para el futuro del planeta [...]. Tras la colonización y las guerras, tras la dictadura y el hambre, la mente de los surcoreanos, liberada de la carga del cuerpo natural, ha entrado con facilidad en la esfera digital con un grado de resistencia cultural menor que el de prácticamente cualquier otra población del mundo. En ese espacio cultural vacío, la experiencia coreana está marcada por un grado extremo de individualización al tiempo que se encamina hacia el cableado definitivo de la mente colectiva. Estas mónadas solitarias recorren el espacio urbano en una continua y sensible interacción con las imágenes, los tuits y los juegos que aparecen en sus pequeñas pantallas, perfectamente aislados y perfectamente conectados con la accesible interfaz del flujo [...]. Corea del Sur cuenta con la tasa de suicidios más alta del mundo. El suicidio es la causa más común de muerte entre los habitantes de menos de cuarenta años. Resulta interesante observar que en Corea del Sur el número de suicidios se ha doblado en la última década [...] en dos generaciones la situación sin duda ha mejorado desde el punto de vista de los ingresos, la nutrición, la libertad y la posibilidad de viajar al extranjero, pero el precio de esta mejoría ha sido la desertización de la vida cotidiana, la hiperaceleración de los ritmos, la extrema individualización de las biografías y la precariedad del trabajo, que también significa una competencia desatada [...]. La intensificación del ritmo de trabajo, la desertización del paisaje y la virtualización de la vida emocional convergen para crear un nivel de soledad y desesperación que resulta difícil de rechazar y confrontar de manera consciente.[17]

Este retrato de Seúl que presenta Berardi nos ofrece la imagen de un lugar privado de su historia, un lugar sin mundo. Badiou observó que vivimos en un espacio social que cada vez se experimenta más como carente de mundo. Incluso el antisemitismo nazi, por horrendo que fuera, creaba un mundo: describía su situación crítica postulando un enemigo, la «conspiración judía», y nombraba una meta y los medios para alcanzarla. El nazismo reveló la realidad de

una manera que permitía que los sujetos adquirieran un «mapa cognitivo» global, que incluía un espacio para mantener un compromiso significativo. A lo mejor es aquí donde deberíamos descubrir uno de los principales peligros del capitalismo: aunque es global, mantiene una constelación ideológica sin mundo en sentido estricto, pues priva a la gran mayoría de gente de un mapa cognitivo coherente. Eso es, por tanto, lo que lleva a millones de nosotros a buscar refugio en nuestro opio: no solo la pobreza y la falta de perspectivas, sino la insoportable presión del superego en sus dos aspectos, la presión para triunfar profesionalmente y la presión para disfrutar de la vida plenamente en toda su intensidad. Quizá este segundo aspecto sea todavía más perturbador: ¿qué queda de nuestra vida cuando al replegarnos a nuestro placer nos vemos sometidos a una orden brutal? En pocas palabras, ¿no es el propio Trump –su manera de actuar, sus interminables tuits, etc.la causa de la enfermedad que intenta curar?

Volviendo a la década de 1960, el lema de los primeros movimientos ecológicos era el siguiente: «¡Piensa globalmente, actúa localmente!» Trump, con una política de soberanía que refleja la de Corea del Norte, promete hacer exactamente lo contrario, convertir Estados Unidos en un poder global, pero esta vez en el sentido de «¡Actúa globalmente, piensa localmente!» No debería darnos miedo añadir que este lugar tiene un nombre preciso: pensamos localmente porque estamos atrapados en la caverna ideológica de Platón. ¿Cómo podemos salir de ella? Nos encontramos aquí con una intrincada dialéctica de libertad y servidumbre:

> La salida de la caverna no comienza solo cuando uno de los prisioneros se libera de las cadenas (tal como demuestra Heidegger, eso no es suficiente para liberarlo del apego libidinal a las sombras), sino cuando se lo obliga a salir. Está claro que ese debe de ser el lugar de la función (libinal, pero también epistemológica, política y ontológica) del amo. Este amo solo puede ser alguien que no me diga lo que tengo que hacer ni de quién debo ser el instrumento, sino alguien que simplemente «me devuelva a mí mismo». Y, en cierto sentido, se podría decir que esto se puede relacionar con la teoría de la anamnesis de Platón (recordar lo que uno nunca supo, por así decir) e implica que el amo

propiamente dicho simplemente afirma o posibilita que yo pueda afirmar que «puedo hacer esto», sin decírmelo.[18]

Lo que quiere decir aquí Ruda es sutil: no es solo que yo, abandonado a mi suerte en la caverna, incluso sin cadenas, prefiera permanecer allí, de manera que un amo tenga que obligarme a salir, sino que tengo que presentarme voluntario para que me obliguen a salir, de manera parecida a cuando un sujeto comienza el psicoanálisis, momento en el que de manera voluntaria y de buen grado, acepta al psicoanalista como su amo (aunque de una manera muy específica):

Precisamente cuando utilizamos la referencia al amo en términos psicoanalíticos surge una pregunta: ¿significa eso que aquellos que necesitan un amo están –siempre– en la postura de alguien que se psicoanaliza? Si –políticamente– hace falta ese amo para convertirnos en lo que somos (por utilizar la fórmula de Nietzsche) y esto puede vincularse estructuralmente a liberar al prisionero de la caverna (obligarlo a salir después de haberle quitado las cadenas y encontrarnos con que no quiere salir), se plantea la pregunta de cómo relacionarlo con la idea de que el psicoanalizado debe ser constitutivamente un *voluntario* (y no simplemente un esclavo o un siervo). De manera que, en pocas palabras, tienes que ver la dialéctica del amo y el voluntario(s): es una dialéctica porque el amo, en cierta medida, es el que hace que los voluntarios sean voluntarios (los libera de una postura que anteriormente, al parecer, era incuestionable), de manera que entonces se convierten en seguidores voluntarios del mandato del amo, con lo que el amo acaba convirtiéndose en superfluo... aunque quizá solo durante un cierto periodo de tiempo; después de lo cual uno tiene que repetir este mismo proceso (nunca se consigue abandonar la caverna del todo, de manera que constantemente uno se reencuentra con el amo (y con la ansiedad que eso conlleva), es decir, hace falta una intervención del amo cada vez que las cosas se estancan o se convierten en bochornosamente rutinarias).

Y lo que complica aún más la cuestión es lo siguiente:

El capitalismo se basa en gran medida en el trabajo no pagado y, por tanto, estructuralmente «voluntario». Por expresarlo en términos de Lenin, hay

voluntarios y «voluntarios», de manera que hay que distinguir no solo entre diferentes tipos de amos, sino también vincularlos (si el vínculo con el psicoanálisis es así pertinente) con diferentes concepciones del voluntario, el psicoanalizado. Incluso el psicoanalizado, un voluntario, en cierto modo se ve obligado a someterse a análisis. Podría parecer que esto significa el retorno de interpretaciones clásicas de la dialéctica del amo y el esclavo, pero, en mi opinión, habría que tener en cuenta que, en cuanto el esclavo se identifica como esclavo, deja de serlo, mientras que el trabajador voluntario en el capitalismo se puede identificar como lo que es sin que eso cambie nada (el capitalismo interpela a la gente como «nadas», voluntarios, etc.).

Los dos niveles de voluntariado (que son al mismo tiempo dos niveles de *servitude volontaire)* son distintos, no solo en relación con el contexto de la servidumbre (con los mecanismos de mercado, con una causa emancipadora), sino que su propia forma es diferente. En la servidumbre capitalista simplemente nos sentimos libres, mientras que en una auténtica liberación aceptamos la servidumbre voluntaria como el servicio a una Causa y no solo a nosotros mismos. En el cínico funcionamiento del capitalismo actual, sé perfectamente lo que hago y sigo haciéndolo, con lo que el aspecto liberador de saberlo queda en suspenso, mientras que en una auténtica dialéctica de la liberación, la conciencia de mi situación es ya el primer paso hacia la liberación. En el capitalismo, estoy esclavizado precisamente cuando me «siento libre»: esta sensación es la mismísima forma de mi servidumbre, mientras que en un proceso emancipador soy libre cuando «me siento como un esclavo», es decir, que la sensación de estar esclavizado es ya prueba del hecho de que, en el núcleo de mi subjetividad, soy libre; solo cuando hablo como sujeto libre puedo experimentar mi servidumbre como una abominación. Así, tenemos dos versiones de la inversión de la cinta de Moebius: si seguimos la libertad capitalista hasta el final, se convierte en la propia forma de servidumbre, y, si queremos romper con la *servitude volontaire* capitalista, la reivindicación de nuestra libertad tiene que asumir la forma de su opuesto, debe servir voluntariamente a una Causa.

Si Marx definió los derechos humanos burgueses como los de la *«liberté-égalité-fraternité* y Bentham», la versión proletaria y

debidamente izquierdista debería ser «libertad-igualdad-libertad y... *terror»,* el terror de verse arrancado de la complacencia de la vida burguesa y sus luchas egotistas, el terror como la presión de elevarnos a la emancipación universal. Bentham o el terror: esta es, quizá, nuestra elección definitiva. ¿Por qué es necesario el terror? Porque en la caverna actual nuestras cadenas no son las de la ideología tradicional. Robert Pippin señaló hace poco este desplazamiento:

> La complejidad de nuestra situación ha creado algo sin precedentes que solo la filosofía [la de Hegel], con su capacidad para explicar el papel «positivo» de lo negativo y la realidad de la agencia grupal y la subjetividad colectiva, puede explicar. La vida en las sociedades modernas parece haber creado la necesidad de unos estados doxásticos excepcionalmente disociados, una repetición de los diversos personajes del drama del autoengaño narrado por la *Fenomenología*. Se trata de un drama en el que nos creemos sinceramente comprometidos con principios y máximas fundamentales con los que en realidad no tenemos ningún compromiso real, teniendo en cuenta nuestra manera de actuar [...]. Los principios pueden ser reconocidos y admitidos de manera consciente y sincera, pero, teniendo en cuenta los principios que son, no se pueden integrar en una forma de vida vivible y coherente. Las condiciones sociales del autoengaño en este tipo de contexto pueden contribuir a mostrar que en realidad el problema no consiste en que muchos individuos acaben cayendo en el autoengaño. El análisis no es moral, no se centra en los individuos. Debe entenderse como una cuestión de *Geist* histórico.[19]

El punto clave de este pasaje es el énfasis que pone Pippin en el papel «positivo» de lo negativo y en «la realidad de la agencia grupal y la subjetividad colectiva»: en este caso, lo «negativo» es la disonancia, la brecha entre la textura ideológica explícita y su práctica en el mundo real. Su papel positivo significa que esta disonancia no impide la plena puesta en práctica de una ideología, sino que la hace «vivible», es una condición de su funcionamiento: si eliminamos el lado negativo, todo el edificio ideológico se desmorona. El énfasis en la «agencia grupal y la colectividad subjetiva» significa que no solo estamos preocupados por las imperfecciones de los individuos; en ese caso, la culpa sería de cada persona, con su corrupción y depravación moral, y la cura

habría que buscarla en una mejoría moral. Aquí nos enfrentamos con una disonancia inscrita en el propio espíritu social «objetivo», en la estructura básica de las costumbres sociales. Dichas formas colectivas de autoengaño funcionan como modos del ser social objetivo, por lo que, en cierto sentido, son «verdaderas» aun cuando sean falsas.

En su libro *América día a día* (1948), Simone de Beauvoir observó: «Muchos racistas, ignorando el rigor de la ciencia, insisten en afirmar que, aunque no se han restablecido razones psicológicas, el hecho es que los negros *son* inferiores. Solo hay que recorrer Estados Unidos para convencerse de ello.»[20] Su argumento acerca del racismo a menudo ha sido malinterpretado: por ejemplo, Stella Sandford afirma que «nada justifica la aceptación de Beauvoir del "hecho" de su inferioridad»; «Teniendo en cuenta su marco filosófico existencialista, habría sido de esperar que Beauvoir hablara de la *interpretación de* diferencias fisiológicas existentes en términos de superioridad e inferioridad [...] o señalara el error de utilizar juicios de valor como "superior" e "inferior" para denominar las supuestas propiedades de los seres humanos, como si "confirmaran un hecho"».[21] Está claro lo que molesta a Sandford. Es consciente de que la afirmación de Beauvoir acerca de la inferioridad de los negros apunta a algo más que al simple hecho de que en el Sur de los Estados Unidos de aquella época (y posteriormente), los negros eran tratados como inferiores por la mayoría blanca y, en cierto modo, en realidad *eran* inferiores. Pero la solución crítica de Beauvoir, al tiempo que procura evitar afirmaciones racistas acerca de la inferioridad de los negros, consiste en relativizar su inferioridad como algo achacable tan solo a la interpretación y el criterio de los racistas blancos y distanciarse de la cuestión de si lo son o no. Pero lo que pasa por alto esta contemporizadora distinción es la dimensión realmente contundente del racismo: el «ser» de los negros (igual que el de los blancos o de cualquiera) es sociosimbólico. Que los blancos los traten como inferiores los hace realmente inferiores a nivel de su identidad sociosimbólica. En otras palabras, la ideología racista blanca tiene una eficacia performativa:

no solamente interpreta lo que son los negros, sino que determina su mismísima existencia social y personal.

Ahora podemos entender por qué Sandford y otros críticos de Beauvoir se resisten a su formulación de que los negros son realmente inferiores: es una resistencia ideológica en sí misma, basada en el miedo a que, si se acepta ese punto, perdemos la libertad interior, la autonomía y la dignidad del individuo. Por eso, esos críticos insisten en que los negros no son inferiores, sino que la violencia del discurso racista los ha «vuelto inferiores»: una imposición que, sin embargo, no les afecta en lo más recóndito de su ser y que es algo a lo que se pueden resistir como agentes autónomos de esos actos, sueños y proyectos.

Pippin acierta al señalar que la descripción de Hegel de dicho autoengaño colectivo tiene mucho más que ver con nuestra época que sus soluciones institucionales positivas. Sin embargo, su diagnóstico tiene un problema: coincide con la dialéctica «progresista» de Hegel, en la que sacar a luz la incoherencia conduce a la anulación de uno mismo, mientras que en la vida real la disonancia de una ideología es su definitiva estabilidad: solo en una situación específica –un cambio de sensibilidad ideológica– el comprender que nuestro edificio ideológico es disonante conduce a su desintegración. Por ejemplo, aunque la esclavitud era evidentemente incompatible con la moralidad cristiana, se tardó mucho tiempo en que resultara intolerable para la mayoría.

El papa Francisco suele mostrar intuiciones acertadas en cuestiones biológicas y políticas. Sin embargo, hace poco cometió una grave metedura de pata al apoyar la propuesta, propugnada por algunos católicos, de cambiar una línea de la versión inglesa del Padre Nuestro que le pide a Dios «no nos lleves a la tentación» *(«lead us not into temptation»):* «No es una buena traducción, porque habla de un Dios que induce a la tentación. Soy yo quien cae en ella; no es que él me empuje a la tentación para ver cómo caigo. Un padre no hace eso, un padre te ayuda a levantarte de inmediato. Es Satán quién nos induce a la tentación, eso es cosa suya.» Así pues, el pontífice sugiere que deberíamos seguir a la Iglesia católica francesa (y española), que utiliza la expresión: «no nos dejes caer

en la tentación».[22] Por convincente que pueda sonar esta sencilla argumentación, pasa por alto la paradoja más profunda del cristianismo y la ética. ¿Acaso Dios no nos expone a la tentación en el paraíso, cuando advierte a Adán y Eva que no coman la manzana del árbol del conocimiento? Para empezar, ¿por qué pone el árbol allí e incluso hace que nos fijemos en él? ¿No se daba cuenta de que la ética humana solo puede surgir después de la Caída? Muchos teólogos y escritores cristianos perspicaces, desde Paul Claudel hasta Kierkegaard, sabían perfectamente que, en su forma más básica, la tentación surge en la forma del Bien. O, como dice Kierkegaard a propósito de Abraham, cuando se le ordena sacrificar a Isaac, se ve sometido a «una prueba, nótese bien, en la cual la ética representa la tentación».[23] ¿Acaso no es la tentación del falso Dios lo que caracteriza todas las formas de fundamentalismo religioso?

Veamos un ejemplo histórico quizá sorprendente: el asesinato de Reinhard Heydrich. El gobierno checoslovaco, exiliado en Londres, decidió asesinarlo; Jan Kubiš y Jozef Gabčík, que dirigían el equipo de la operación, saltaron en paracaídas en las inmediaciones de Praga. El 27 de mayo de 1942, Heydrich, que iba solo con su chófer, Klein, en un coche descapotable para demostrar su valor y su confianza, se dirigía a su oficina cuando, en el cruce de las afueras de Praga, el coche aminoró la velocidad. Gabčík se colocó delante y apuntó con una metralleta, que, sin embargo, se encasquilló. En lugar de ordenarle a su chófer que acelerara, Heydrich decidió detener el coche y enfrentarse a sus atacantes. En este momento, Kubiš arrojó una bomba a la parte de atrás del coche y la explosión le hirió a él y a Heydrich. Cuando se disipó el humo, Heydrich apareció de entre los restos pistola en mano y persiguió a Kubiš a lo largo de media manzana, pero, debilitado a causa de la explosión, se desplomó. Mandó a Klein a perseguir a Gabčík a pie, mientras él, con la pistola todavía en la mano, se apretaba el costado izquierdo, que sangraba profusamente. Una mujer checa fue a ayudarle y paró una furgoneta de reparto; primero lo colocaron en la cabina del conductor, pero, al quejarse de que el movimiento de la furgoneta le causaba dolor, lo colocaron en la parte de atrás, bocabajo, y

rápidamente lo llevaron a las urgencias de un hospital cercano. (Por cierto, aunque Heydrich murió unos días más tarde, no se podía descartar la posibilidad de que sobreviviera, con lo que esa mujer habría pasado a la historia como la persona que salvó la vida a Heydrich.) Mientras que un simpatizante nazi militarista haría hincapié en el valor personal de Heydrich, lo que me fascina es el papel de la mujer checa anónima: ayudó a Heydrich, que estaba tumbado solo, en medio de un charco de sangre, sin la menor protección militar ni policial. ¿Sabía esa mujer quién era el herido? Si lo sabía, y no era simpatizante nazi (que es lo más probable), ¿por qué lo hizo? ¿Se trató de una simple reacción instintiva de compasión, de ayudar a un vecino en apuros, fuera quien fuera, hombre o mujer (o de género neutro, como pronto nos veremos obligados a añadir)? ¿Dicha compasión debería anular el hecho de que ese «vecino» era uno de los mayores criminales nazis, responsable de la muerte de miles (y después millones) de personas? Lo que se nos plantea aquí es la disyuntiva entre el humanismo liberal abstracto y la ética implícita de la lucha emancipadora radical: si seguimos el humanismo liberal hasta su conclusión lógica, acabamos perdonando a los peores criminales y, si hacemos lo mismo con el compromiso político parcial, acabamos del lado de la universalidad emancipadora, en cuyo caso, la pobre mujer checa habría resistido su compasión y habría intentado rematar a Heydrich.

Dichas encrucijadas componen la vida ética comprometida real y, si las excluimos como problemáticas, nos quedamos con un texto sagrado benevolente y sin vida. Lo que asoma detrás de esta exclusión es el trauma del Libro de Job, en el que Dios y Satán organizan directamente la destrucción de la vida de Job para poner a prueba su devoción. Unos cuantos cristianos afirman que el Libro de Job debería ser excluido de la Biblia por ser una blasfemia pagana. Sin embargo, antes de sucumbir a la limpieza ética políticamente correcta, deberíamos detenernos un momento a considerar lo que perderíamos con ello. Si queremos mantener viva la experiencia cristiana, resistamos la tentación de purgar todos los pasajes «problemáticos», que son la mismísima materia que le

confiere al cristianismo las insoportables tensiones de la verdadera vida.

Y lo mismo se puede decir de la viabilidad de un Estado. Tal como observó perspicazmente Fred Jameson, la *Antígona* de Sófocles no es la historia de la desintegración de la unidad orgánica de las costumbres *(Sittlichkeit)*, de la división de esta unidad en costumbres públicas y privadas (la familia), sino que el conflicto ético que describe *Antígona* es constitutivo del orden público: *Antígona* es una historia sobre la constitución, no la desintegración, del poder estatal. Por culpa de esta limitación, Pippin también parece pasar por alto la magnitud del autoengaño actual cuando lo describe en términos cuantitativos («un fenómeno incluso más extendido», etc.):

> Pero el autoengaño colectivo, tal como lo exploró Hegel, es [en la actualidad] un fenómeno diferente y se podría decir que incluso más extendido [...]. «Los actores políticos son presentados y se presentan a sí mismos», sugiere [Bernard] Williams, «como actores de una telenovela, que interpretan un papel en el que ni fingen cínicamente representar una postura que saben que es falsa (no siempre ni en su mayor parte, de todos modos), ni tampoco, dada la teatralidad, la exageración, el "postureo" y la retórica de "protestar demasiado", viven esos papeles de manera cómoda y auténtica.» La descripción que hace Williams es memorable. «Se los llama por sus nombres de pila o por esos mismos apodos chistosos de personajes de telenovela y tienen la misma personalidad de trazo grueso, la misma disposición al triunfo y a la humillación que se relaciona de manera esquemática con las actividades de los demás personajes. Crees en ellos igual que crees en los personajes de una telenovela: aceptas la invitación a creerlos a medias.» Añade que «los políticos, los medios de comunicación y la opinión pública conspiran para fingir que se abordan cuestiones importantes, que se habla del mundo real de manera responsable. Naturalmente, no es así. Toda la estrategia es un intento de evitarlo.» [...]. Todo ello se explica mejor si afirmamos que el *Geist,* en este caso el *Geist* comunitario de una nación, participa, en sus representaciones, del autoengaño colectivo [...] que es exactamente la situación en la que nos encontramos en las anónimas sociedades de masas, donde la ausencia de lo que, según Hegel, equivale al auténtico espíritu comunitario, la *Sittlichkeit*, es una ausencia que se percibe, y no meramente una ausencia indeterminada.[24]

Sin embargo, el hecho de que, en nuestras «anónimas

sociedades de masas», la ausencia de la *Sittlichkeit* sea «una ausencia que se percibe, y no meramente una ausencia indeterminada», de ninguna manera excluye la posibilidad de que la *Sittlichkeit* funcione como un sueño retroactivo que oculta el hecho de que su propia realidad implica disonancia. Además, los pasajes citados de Williams que comparan a los actores políticos con personajes de una telenovela, aunque hermosamente escritos, ¿realmente transmiten lo que prometen?, ¿realmente describen una nueva forma de corrupción moral? El hecho de que «los políticos, los medios de comunicación y la opinión pública conspiren para fingir que se abordan cuestiones importantes, que se habla del mundo real de manera responsable», ¿no es un rasgo de todas las ideologías en su funcionamiento real? En toda ideología, cualquier división clara entre el engañado y el que engaña se desdibuja, puesto que el engañado acepta esa ilusión e incluso quiere ser engañado. Lo que ocurre en la actualidad no es solo más de lo mismo, sino una forma cualitativamente nueva de disonancia: una forma que se admite de manera abierta y que, por esa razón, se considera irrelevante. Por tanto, la paradoja es que, en la actualidad, en cierto sentido hay menos engaño que en la manera de funcionar de la ideología en el pasado: en realidad, no se engaña a nadie.

En otras palabras, no es que antes de nuestra época nos tomáramos en serio las reglas y prohibiciones y que hoy las infrinjamos de manera abierta. Lo que ha cambiado son las reglas que regulan las apariencias, es decir, lo que puede aparecer en el espacio público. Comparemos la vida sexual de dos presidentes de Estados Unidos, Kennedy y Trump. Como sabemos, Kennedy tuvo numerosas aventuras amorosas, pero tanto la prensa como la televisión lo pasaron por alto, mientras que cada paso (viejo y nuevo) de Trump es seguido por los medios de comunicación, por no mencionar que Trump habla en público de una manera que ni se nos pasa por la cabeza que pudiera hacerlo Kennedy. La brecha que separa el espacio público digno de su obsceno envés se traslada cada vez más a la esfera pública, con consecuencias ambiguas: incoherencias e infracciones de las reglas públicas

abiertamente aceptadas o, cuando menos, ignoradas, al tiempo que todos somos abiertamente conscientes de estas incoherencias.

En este punto alcanzamos la ironía suprema: tal como funciona en la actualidad, la ideología parece exactamente lo contrario, una crítica radical de las utopías ideológicas. La ideología predominante actual no es una visión positiva de algún futuro utópico, sino una resignación cínica, una aceptación de cómo «es el mundo en realidad», acompañado de la advertencia de que si queremos cambiarlo demasiado, la única consecuencia será el horror totalitario. Concebir un mundo diferente es algo que se tacha de ideología. Alain Baidou lo ha expresado de una manera maravillosa y precisa: la principal función de la censura ideológica actual no es aplastar la resistencia –esa es labor de los aparatos represivos del Estado– sino aplastar la esperanza, acusar de inmediato a cualquier proyecto crítico de abrir un camino que conduce a algo parecido al gulag. Eso es lo que tenía en mente Tony Blair cuando hace poco preguntó: «¿Es posible definir una política que yo denominaría posideológica?»[25]

A fin de comprender cómo funciona la ideología a la manera tradicional, la conocida expresión «¡Tienes que ser idiota para no darte cuenta!» debería invertirse y ser «Tienes que ser idiota para darte cuenta...». ¿De qué? Del elemento ideológico complementario que da sentido a una situación confusa. En el antisemitismo, por ejemplo, tienes que ser bastante estúpido para darte cuenta de que «el judío» es el agente secreto que con sigilo maneja los hilos y controla la vida social. Hoy en día, sin embargo, el cínico proceder imperante de la ideología afirma: «Tienes que ser idiota para darte cuenta de...» ¿De qué? De la esperanza del cambio radical.

Introducción: Primero las malas noticias y, luego, las buenas... que podrían ser incluso peores

1. Alain Badiou, *La vraie vie,* París, Fayard, 2016. (Trad. esp.: *La verdadera vida,* traducción de Adriana Santoveña, Barcelona, Malpaso, 2017.)

2. George Glider, citado en John L. Casti, *Would-Be Worlds*, Nueva York, John Wiley & Sons, Inc., 1997, p. 215.

3. Véase Peter Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark* (Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1999). (Trad. esp.: *Normas para el parque humano*, traducción de Teresa Rocha Barco, Madrid, Siruela, 2000).

4. Peter Trawny, *Freedom to Fall: Heidegger's Anarchy*, Cambridge, Polity Press, 2015, p. 98.

5. Martin Heidegger, *Anmerkungen II*, en *Schwarze Hefte 19441948*, citado de Trawny, *Freedom to Fall,* p. 60.

6. Hasta qué punto estamos manipulados por nuestros medios de comunicación es algo que se puede detectar fácilmente observando lo que no cuentan cuando informan de un hecho. Por ejemplo, durante algunos meses, el conflicto de Ucrania oriental se trató como una amenaza a la paz mundial, hasta que simplemente desapareció (al menos de las portadas), y se renormalizó en silencio. Cuando Ucrania solicitó armas más defensivas a Occidente, volvió a surgir y nos enteramos de que durante todo ese tiempo la contienda había proseguido.

7. Le debo esta información a Zdravko Kobe, Liubliana. (Traducción española del libro: *Las verdades nómadas. Por nuevos espacios de libertad,* traducción de Raúl Cedillo, San Sebastián, Tercera Prensa, 1996.)

1. El estado de las cosas

1. Véase http://yournewswire.com/bill-gates-we-need-socialism-to- save-the-planet/. Es interesante observar que las palabras exactas de Gates no se pueden confirmar de manera independiente.

2. Para este punto de vista, véase, entre otros, vol. 7, n.º 1 (marzo de 2017) de *International Critical Thought,* sobre todo los textos de Domenico Losurdo, William Jefferies, Peggy Raphaelle y Cantave Fuyet.

3. Julia Buxton, «Venezuela After Chavez», *New Left Review*, 99, p. 25.

4. Alenka Zupančič, «Apocalypse, again» (manuscrito).

5. En *The Timbuktu School for Nomads* (Londres, Nicholas Brealey, 2016), Nicholas Jubber presenta una detallada descripción de la vida cotidiana de los nómadas tuaregs en el centro del África sahariana, un grupo de gente a la que la rápida globalización actual literalmente «ha dejado atrás». (Según algunas fuentes, incluso su nombre –tuaregquiere decir «dejado atrás por Dios».) La sorpresa es que algunos de los rasgos de su vida nómada resultaron parecidos a la vida nómada de los individuos más «avanzados» que están siempre en movimiento. Podemos imaginar que, si contaran con la maquinaria digital contemporánea (móviles, tabletas, etc.), a los tuaregs no les resultaría difícil integrarse en la sociedad «posmoderna», con su constante movilidad.

6. Le debo este argumento a Karl-Heinz Dellwo.

7. Citado de https://www.project-syndicate.org/commentary/ les son-of-populist-rule-in-poland-by-slawomir-sierakowski-2017-01.

8. Wolfgang Streeck, *How Will Capitalism End?,* Londres, Verso Books, 2016, p. 57. (Trad. esp.: ¿*Cómo terminará el capitalismo*? traducción de José Amoroto, Alvaro García-Ormaechea, Juanmari Madariaga y Ethel Odriozola, Madrid, Traficantes de Sueños, 2017.)

9. Véase Rebecca Carson, «Fictitious Capital, Personal Power and Social Reproduction» (manuscrito, 2017).

10. *Ibid*.

11. Ayn Rand, *Atlas Shrugged*, Londres, Penguin Books, 2007, p. 871. (Trad. esp.: *La rebelión de Atlas,* traducción de Fred Kofman, Buenos Aires, Grito Sagrado, 2008.)

12. Nina Power, «Dissing», *Radical Philosophy*, 154, p. 55.

13. https://www.thelightphone.com/#lpii.

14. David Harvey, comunicación personal.

15. William James, «On Some Mental Effects of the Earthquake», citado de http://storyoftheweek.loa.org/2010/08/on-some-mentaleffects-of-earthquake.html.

16. http://www.businessinsider.com/china-social-credit-scorelike-black-mirror-2016-10.

17. Citado de Alfie Bown, *The Playstation Dreamworld,* Cambridge, Polity Press, 2017.

18. http://www.theverge.com/2017/3/27/15077864/elon musk-neuralink-brain-computer-interface-ai-cyborgs.

19. Véase Julian Assange, *When Google Met WikiLeaks*, Nueva York, OR Books, 2014. (Trad. esp.: *Cuando Google encontró a WikiLeaks*, traducción de Iván Barbeitos García, Madrid, Clave Intelectual, 2014.)

20. Mike Wehner, «Scientists remotely hacked a brain, controlling body movements», citado de http://bgr.com/2017/08/18/ brain-hackscience-limb-control/.

21. http://www.cnn.com/2017/10/17/politics/president-donaldtrump-alexis-tsipras-greece-evil/index.html.

22. Véase Jonathan Dickstein y Gautam Basu Thakur, *Lacan and the Posthuman,* Londres, Palgrave-Macmillan, 2017.

23. En este texto me baso en las ideas de muchos amigos míos, sobre todo de Matthew Flisfeder y Todd MacGowan.

24. Todd MacGowan, comunicación personal.

25. La película simplemente extrapola la tendencia, ya floreciente, de muñecas cada vez más perfectas de silicona. Véase Bryan Appleyard, «Falling in Love With Sexbots», *Sunday Times,* 22 de octubre de 2017, pp. 24-25: «Los robots sexuales podrían llegar pronto y hay hasta un 40 por ciento de hombres interesados en comprar uno. El amor unilateral podría ser el único romance del futuro.» El atractivo de esta tendencia es que en realidad no trae nada nuevo: simplemente actualiza la típica actitud masculina de reducir la pareja real a un soporte de su fantasía.

26. Matthew Flisfeder, *«Blade Runner 2049* in Perspective» (manuscrito inédito).

27. *Ibid*.

28. Todd MacGowan, comunicación personal.

29. Le debo este argumento a Peter Strokin, Moscú.

30. Citado de https://www.theguardian.com/film/2017/oct/06/ blade- runner-2049-dystopian-vision-seen-things-wouldnt-believe.

31. Citado de https://www.theguardian.com/film/2017/oct/06/ blade- runner-2049-dystopian-vision-seen-things-wouldnt-believe.

32. Uno de los reproches que se hizo a mi lectura, tal como esperaba, fue que, como marxista, pasó por alto la dimensión gnóstica de la película. He aquí un caso representativo:

—Los nombres. Joshi se parece mucho a Yeshúa (Jesús), significa portador de luz y está relacionado con el sol. Se trata de un símbolo solar que guarda relación con el cristianismo y el orden. Deckard es un apellido que se parece mucho a Descartes (leí que esa había sido la intención de Philip K. Dick, pero no estoy seguro). Niander Wallace: Niander = hombre nuevo; Wallace = extranjero. K probablemente viene de *El castillo* y

El proceso de Kafka.

—Las referencias religiosas y gnósticas son claras. Según la tradición judía, la primera pareja fueron Lilith y Samael. Se dice que su primer apareamiento fue un

tanto peligroso para el bienestar del universo, de manera que Dios los separó, impidiendo que volvieran a unirse. Si alguna vez volvían a copular, el bienestar del universo volvería a verse amenazado. Ahora bien, los gnósticos creían que el Dios de los cristianos era en realidad un dios ciego llamado Samael. Wallace es ciego, se le describe como un «dios complejo», posee un ángel oscuro (Luv), y está obsesionado con que los replicantes se puedan reproducir. También quiere que los replicantes reemplacen a los seres humanos, conquisten las estrellas y «asalten el cielo». Además, Joshi declara que si los replicantes pueden reproducirse, eso significa que tienen alma, cosa que lo trastocaría todo. (Cosmin Visan en http://thephilosophicalsalon.com/blade-runner-2049-aview-of-post-human-capitalism/)

La verdad es que todo esto no me parece muy interesante. Si Joshi, el implacable adalid del *apartheid*, representa a Joshua/Jesús y el orden cristiano, ¿de qué cristianismo estamos hablando? ¿El de los partidarios de Trump de la derecha alternativa? Si Deckard y Rachael son una pareja en la línea de Samael y Lilith, ¿en qué sentido la amenaza provocada por su cópula se puede comparar con la cópula de Deckard y Rachael? Etcétera.

2. Ocurrencias del poder

1. Citado de http://juventudpatriotica.com/portada/sites/de fault/files/adjuntos/2013/06/ESTADO%20YREVOLUCION%2.

2. *Ibid*.

3. *Ibid*.

4. Jacques Lacan, citado de http://lacanterafreudiana.com. ar/2.5. 1.35%20%20%LA20%TERCERA.pdf.

5. Jean-Claude Milner, «Back and Forth from Letter to Homo phony», en *Problemi International*, n.º 1 (Liubliana, 2017), p. 96.

6. *Ibid*., p. 30.

7. *Ibid.,* pp. 96-97.

8. Véase http://www.independent.co.uk/news/science/ fury-at-dna-pioneers-theory-africans-are-less-intelligent-than-wester ners- 394898.html.

9. Citado de http://juventudpatriotica.com/portada/sites/de fault/files/adjuntos/2013/06/ESTADO%20YREVOLUCION%2.

10. Jean-Claude Milner, *Relire la Revolution*, Lagrasse, Verdier, 2016, p. 246.

11. Jean-Claude Milner, «The Prince and the Revolutionary», citado de http://crisiscritique.org/ccmarch/milner.pdf.

12. Louis Antoine de Saint-Just, «Rapport sur les factions de l'étranger», en *Œuvres complètes* (París, Gallimard, 2004), p. 695.

13. Por lo que se refiere a la relación entre la *Lógica* de Hegel y *El capital* de Marx, no ha de ponernos sentimentales ni sobrecogernos la afirmación de Lenin de que cualquiera que no haya leído la *Lógica* de Hegel no puede entender *El capital* de Marx: el propio Lenin había leído la *Lógica*, pero en realidad no entendía *El capital*. Aquí hay que ser precisos: lo que Lenin no entendía era –aventuremos el término– la dimensión «transcendental» de la crítica de Marx de la economía política, el hecho de que la *Crítica de la economía política de Marx* no es solo un análisis crítico de la economía, sino al mismo tiempo una especie de forma trascendente que nos permite articular los contornos básicos de todo el ser social (incluyendo la ideología) en el capitalismo.

14. Milner, «The Prince and the Revolutionary».

15. Citado de https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau7.2.021/2980.

16. Milner, «The Prince and the Revolutionary».

17. Yanis Varoufakis, *Adults in the Room*, Londres, Penguin, 2017, p. 6. (Trad. esp.: *Comportarse como adultos. Mi batalla contra el «establishment» europeo,* traducción de Alexandre Casanovas López, Barcelona, Deusto, 2017.)

18. Ernest Mandel, *Trotsky as Alternative*, Londres, Verso Books, 1995, p. 81.

19. Véase http://french.about.com/od/grammar/a/negation_ form_ 2.htm.

20. Kojin Karatani, *Transcritique. On Kant and Marx*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 2003, p. 183.

21. https://www.theguardian.com/commentisfree/2017/apr/25/ le-pen-far-right-holocaust-revisionist-macron-left.

22. Citado de http://www.spiegel.de/international/europe/inter view- with-french-president-emmanuel-macron-a-1172745-2.html.

23. Véase https://www.theguardian.com/film/2017/nov/26/ susan-sarandon-i-thought-hillary-was-very-dangerous-if-shed won-wed-be-at-war. Y, como *The Guardian* es *The Guardian,* de inmediato llegó la reacción liberal, con la voz de James Rubin: https:// www.theguardian.com/us-news/2017//28/susan-sarandon-iswrong-about-hillary-clinton.

24. Véase https://www.project-syndicate.org/commentary/po land-hungary-authoritarian-appeasement-by-slawomir-sierakowski2017-06.

25. Citado de https://www.marxists.org/reference/archive/mao/ se lected-works/volume-8/mswv8_34.htm.

26. https://visegradpost.com/en/2017/10/25/viktor-orban-designa tes-globalization-and-financial-speculators-as-threats-for-identity/.

27. Esta crítica a Orbán provocó una serie de reacciones conservadoras que me acusaron de hacer caso omiso de los problemas con los refugiados y de aprobar sin más el libre flujo a Europa, lo que conduciría al fin de esta tal como la conocemos. Mis adversarios se equivocan completamente: me doy perfecta cuenta de los problemas (incompatibilidad cultural, etc.), motivo por el que también me atacan ferozmente los liberales de izquierdas. Lo que yo mantengo es que, a pesar de que no debería haber ningún tema tabú (incluso se nos debería permitir investigar si la afluencia de inmigrantes no forma parte de algún oscuro plan), estamos muy lejos de la teoría del complot racista antisemita/antimusulmán. Parafraseando una vez más a Lacan, aunque pudiéramos probar que la afluencia de inmigrantes forma parte de un turbio plan para desestabilizar Europa, esto de ninguna manera justifica la ideología antisemita/antimusulmana propagada por Orbán y sus compinches de otros países europeos. Se trata de una ideología nociva en sí misma, patológica *per se,* con independencia de que los hechos le den parcialmente la razón.

28. David Wallace-Wells, «The Uninhabitable Earth», *New York Magazine*, 9 de julio de 2017, disponible online en http://nymag.com/ daily/intelligencer/2017/07/climate-change-earth-too-hot-for-hu mans.html.

29. Véase «Billionaire bunkers: How the 1% are preparing for the apocalypse», disponible en http://edition.cnn.com/style/article/ doomsday-luxury-bunkers/index.html.

30. Bernie Sanders, «The Republican budget is a gift to billionaires: it’s Robin Hood in reverse», disponible en https://www.theguardian. com/commentisfree/2017/oct/16/republican-budget-gift-billionairesbernie-sanders.

31. Jamie Peck, disponible en https://www.theguardian.com/ com mentisfree/2017/oct/20/womens-convention-bernie-sanders.

32. https://foreignpolicymag.files.wordpress.com/2018/05/cdu. jpg? w=1500&h=1000&crop=0,0,0,0.

33. Citado de http://yanisvaroufakis.eu/2012/02/14/the-globalminotaur-interviewed-by-naked-capitalism/#more-1753.
34. https://www.theguardian.com/world/2018/may/11/europeprepares-countermeasures-against-us-iran-sanctions.
35. Véase https://www.theguardian.com/commentisfree/2018/ jun/02/roseanne-barr-working-class-voice-vanishes-tv.
36. *Ibid*.
37. *Ibid*.
38. *Ibid*.
39. Yanis Varoufakis, citado de https://www.theguardian.com/ commentisfree/2018/jun/11/trump-world-order-who-will-stop-him.
40. Milner, *Relire la Revolution,* p. 259.
41. *Ibid*., pp. 260-261.
42. Citado de Neil Harding, *Leninism*, Durham, Duke University Press, 1996, p. 309.
43. *Ibid.,* p. 152.
44. *Ibid*., p. 87.
45. *Ibid*.
46. Citado de http://tomclarkblog.blogspot.com/2010/12/curziomala-parte-bolshevik-coup-detat.html.
47. *Ibid*.
48. Citado de https://archive.org/stream/CurzioMalaparte Technique-CoupDEtatTheTechniqueOfRevolution/Currzio+Malaparte ++Technique+Coup+D%27Etat++The+Technique+Of+Revolution_ djvu.txt.

3. De la identidad a la universalidad

1. Robert Barnard, *A Talent to Deceive: An Appreciation of Agatha Christie*, Londres, Fontana Books, 1990, p. 202.

2. Citado de Bernard Brščič, «George Soros is one of the most depraved and dangerous people of our time» (en esloveno), *Demokracija,* 25 de agosto de 2016, p. 15.

3. Alenka Zupančič (comunicación personal).

4. Incluso la decisión de Trump de reconocer Jerusalén como capital de Israel encaja perfectamente con esta lógica de antisemitismo sionista.

5. Por cierto, puesto que de vez en cuando escribo colaboraciones en la página web de *Russia Today,* fui incluido en la lista de «tontos útiles» de Putin por un extraño organismo denominado «European Values», que se dedica a «proteger las libertades». La vida nunca deja de sorprenderte: después de no solo haber criticado a Putin, sino de haberle aplicado el término «Putogan» (una combinación de Putin y Erdoğan) y de haber defendido de manera acérrima y repetida el núcleo emancipador de la tradición europea, resulta que ahora soy el «tonto útil» de Putin. Bueno, de lo único de lo que podemos estar seguros es de que los tipos de European Values son unos tontos *inútiles*.

6. Véase V.I. Lenin, «El derecho de las naciones a la autodeterminación». http://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/1910s/de rech/htm.

7. Margaret Washington, en http://www.pbs.org/wgbh/amex/ brown/filmmore/reference/interview/washington05.html.

8. Véase Jamil Khader, «Against Trump's White Supremacy: Embracing the Enlightenment, Renouncing Anti-Eurocentrism» (citado del manuscrito).

9. Para un mordaz análisis crítico del discurso políticamente correcto liberal, véase Reni Eddo-Lodge, *Why I'm No Longer Talking to White Men About Race*, Londres, Bloomsbury, 2017.

10. Jamil Khader, «Against Trump's Supremacy».

11. Citado de https://cominsitu.wordpress.com/2017/07/05/themyth- of-cultural-appropriation/.

12. Véase Michaele L. Ferguson, «Neoliberal feminism as political ideology», *Journal of Political Ideologies*, vol. 22, n.º 3.

13. *Ibid*.

14. *Ibid*.

15. Le debo esta historia y su interpretación a Alenka Zupančič.

16. Véase http://www.identitytheory.com/interview-john-sum mers-baffler/.

17. Citado de https://www.theguardian.com/society/2018/mar/01/ how-americas-identity-politics-went-from-inclusion-to-division.

18. Esta idea me la sugirió Mladen Dolar.

19. Citado de https://www.theguardian.com/world/2018/ may/07/ viktor-orban-hungary-preserve-christian-culture.

20. Véase Claude-Lévi Strauss, *Structural Anthropology 2*, Chicago, University of Chicago Press, 1983. (Trad. esp.: *Antropología estructural*, traducción de Eliseo Verón, Barcelona, Paidós, 1987.)

21. Wang Lixiong y Tsering Shakya, *The Struggle for Tibet*, Londres, Verso Books, 2009, p. 77.

22. Para una lúcida descripción de la tensión entre los ecologistas que pretenden conservar los hábitats locales y la gente que vive en esos hábitats en Escocia, véase James Hunter, *On the Other Side of Sorrow*, Edimburgo, Birlinn, 2014.

23. Véase Ramesh Srinivasan, *Whose Global Village? Rethinking How Technology Shapes Our World*, Nueva York, New York University Press, 2017.

24. *Ibid.,* p. 209.

25. *Ibid*., p. 213.

26. *Ibid*., p. 224.

27. Susan Buck-Morss, *Hegel, Haiti, and Universal History*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2009, p. 151.

28. *Ibid.,* p. 133.

29. *Ibid.,* pp. 138-139.

4. Ernst Lubitsch, el sexo y lo indirecto

1. Véase https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2018/mar/17/ elena-ferrante-even-after-century-of-feminism-cant-be-ourselves.

2. En lo que sigue, me baso en la sobresaliente intervención de Yuval Kremnitzer en el coloquio sobre Lubitsch en el Kino Babylon, Berlín, el 28 de enero de 2017.

3. Le debo este argumento a Jela Krečič.

4. Guillermo Arriaga, *21 Grams*, Londres, Faber and Faber, 2003. p. 107. (Trad. esp.: *21 gramos,* Barcelona, Belacqua, 2007.)

5. Citado de http://news2read.com/lifestyle/1736162/carnalityand-consent-how-to-navigate-sex-in-the-modern-world#.

6. Citado de http://www.bbc.com/news/world-us-canada-43218355.

7. Véase https://www.theguardian.com/books/2018/jan/23/ger maine-greer-criticises-whingeing-metoo-movement, y https://www.theguardian.com/books/2018/jan/23/germaine-greer-criti ciseswhingeing-metoo-movement.

8. Robert Pfaller, *Das schmutzige Heilige und die reine Vernunft*, Frankfurt, Fischer Verlag, 2012.

9. Joseph Kerman, *Opera as Drama*, Berkeley, University of California Press, 1988.

10. Véase pp. 90-91 de este libro.

11. Véase Moshe Lewin, *Lenin's Last Struggle* (traducción del original francés publicada en 1968), Ann Arbor, University of Michigan Press, 2005. (Trad. esp.: *El último combate de Lenin*, traducción de Esteban Busquets, Barcelona, Lumen, 1970.)

12. *Ibid.,* p. 84.

13. *Ibid.,* p. 132.

14. «Más vale poco y bueno», disponible online en www.marxists.org/espanol/lenin/obras/oe12/lenin-obrasescogidas12-12.pdf.

15. G.W.F. Hegel. *Fenomenología del espíritu.* Trad. de Wenceslao Roces, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1966.

16. Le debo esta reflexión a Jela Krečič.

17. Por cierto, el inexorable egotismo de Mia y Sebastian viene claramente marcado por dos incidentes. Cuando Mia llega tarde a la cita con Sebastian y lo busca en un cine en mitad de la proyección, sin pensárselo dos veces se coloca delante de la pantalla y grita su nombre, sin importarle molestar al público. Cuando Sebastian la visita en Boulder, para el coche delante de casa de los padres de ella y se pone a tocar la bocina escandalosamente, sin importarle si eso puede molestar a los cansados vecinos.

18. Para mi interpretación, me baso en Duane Rouselle, https:// ding politik.wordpress.com/2018/02/17/black-panther-as-emptycontainer/, en

Christopher Lebron: http://bostonreview.net/race/ christopher-lebron-black-panther, y en un intercambio de emails con Todd McGowan.

19. Parafraseado de https://en.wikipedia.org/wiki/Black_Panther_ (film).

20. Omito una cuestión sencilla pero pertinente: ¿qué clase de país es Wakanda en su estructura política? Evidentemente, una monarquía en la que el rey toma sus decisiones tras celebrar consulta con un círculo íntimo de su élite: no existe ningún mecanismo para consultar la voluntad popular. ¿Y qué decir de su estructura económica? La película pasa por alto este aspecto: ¿quién controla la riqueza (sobre)natural en la que se basa la prosperidad de Wakanda? Evidentemente, de nuevo el rey y su camarilla...

21. Y esta conclusión nos lleva de nuevo a Lenin, que estaba dispuesto a combatir sin tregua a sus enemigos, pero que, cuando terminaba la lucha, nunca confundía el conflicto político con la animosidad personal e incluso ayudaba a sus rivales vencidos; esta distinción quedó completamente borrada por Stalin, que se tomaba al pie de la letra la expresión «lo político es personal» en un sentido directo y obsceno.

Conclusión: ¿Durante cuánto tiempo podremos actuar globalmente y pensar localmente?

1. Citado de https://www.marxists.org/reference/archive/hegel/ works/ae/part2-section3.htm# c3-3-b.

2. Citado de https://www.marxists.org/reference/archive/hegel/ works/hp/hpsocrates.htm.

3. Citado de https://monoskop.org/images/0/05/Hegel_GWF_ Aesthetic_Lectures_on_Fine_Art_Vol_1_1975.pdf.

4. Alenka Zupančič, «Back to the Future of Europe» (manuscrito inédito).

5. http://www.latimes.com/opinion/op-ed/la-oe-marche-leftfake-news-problem-comedy-20170106story.html.

6. David Rennie, «How Soviet sub officer saved world from nuclear conflict», *Daily Telegraph*, 14 de octubre de 2002.

7. Citado de https://www.independent.co.uk/arts-entertain ment/tv/news/susan-sarandon-hillary-clinton-america-war-presidentdonald-trump-feud-bette-and-Joan-a8077651.html.

8. Jonathan Brent y Vladimir P. Naumov, *Stalin's Last Crime*, Nueva York, HarperCollins, 2003, p. 307.

9. *Ibid*., p. 297.

10. Véase http://abcnews.go.com/International/russian-president-vladimir-putin-unveils-nuclear-weapons-listen/story?id= 53435150.

11. Alain Badiou, *Je vous sais si nombreux...,* París, Fayard, 2017, pp. 56-57.

12. Hegel, *Crítica de la filosofía del derecho*: http://creandopueblofiles.wordpress.com/2013/10/marx-crc3adtica-de-la-filosofia3adadel-estado-de-hegel.pdf.

13. http://www.newsweek.com/egypt-atheism-illegal-crack down-non-believers-religion-islam-772471.

14. https://www.egypttoday.com/Article/2/40633/OPINIONThe-atheists-are-coming.

15. Véase https://www.theguardian.com/news/2018/mar/17/ data-war-whistleblower-christopher-wylie-faceook-nix-bannontrump.

16. Para una descripción precisa de esta encrucijada, véase Laurent de Sutter, *Narcocapitalism*, Cambridge, Polity Press, 2018.

17. Citado de http://through.eu/writers/bifo-eng/journey-seoul-1.

18. Frank Ruda, comunicación personal. Todas las citas no atribuidas en este capítulo proceden de la misma fuente.

19. Robert Pippin, «Hegel on the Varieties of Social Subjectivity», en *German Idealism Today*, ed. de Markus Gabriel y Anders Moe Rasmussen, Boston, De Gruyter, 2017, pp. 132-133.

20. En *America Day by Day*, citado de Stella Sandford, *How to Read Beauvoir*,

Londres, Granta Books, 2006, p. 42. (Trad. esp. del libro de Simone de Beauvoir: *América día a día*, traducción de Daniel Sarasola, Barcelona, Mondadori, 1999.)

21. *Ibid*., p. 49.

22. https://www.theguardian.com/world/2017/dec/08/ lead-us-not-into-mistranslation-pope-wants-lords-prayer-changed.

23. Søren Kierkegaard, *Temor y temblor,* en traducción de Demetrio González Rivero, Madrid, Guadarrama, 1975, p. 165.

24. Pippin, «Hegel on the Varieties of Social Subjectivity», pp. 134135.

25. Citado de http://www.newyorker.com/culture/persons-of-in terest/ the-return-of-tony-blair.

* Tanto *mad* como *nuts* significan «loco, chalado». *(N. del T.)*

Título de la edición original:
Like a Thief in Broad Daylight. Power in the Era of Post-Humanity

Edición en formato digital: enero de 2021

Pedró de la Creu, 58
08034 Barcelona

ISBN: 978-84-339-4211-1

Conversión a formato digital: Newcomlab, S.L.

anagrama@anagrama-ed.es
www.anagrama-ed.es